

إشكالية المصطلح النسوي

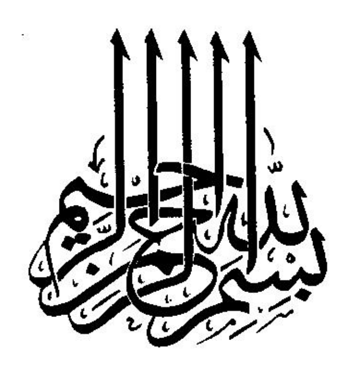
دراسة دلالية

مصطلح "المساواة".. "الحجاب".. "التمكين".. أنموذجاً



د. خالد بن عبدالعزيز السيف

إشكالية المصطلح النِّسْوي



﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى﴾

إشكالية المصطلح النِّسْوي

دراسة دلالية

مصطلح «المساواة».. «الحجاب».. «التمكين»

أنموذجاً

د. خالد بن عبد العزيز السيف



إشكالية المصطلح النِّسْوي

دراسة دلالية

د. خالد بن عبد العزيز السيف

الطبعة الأولى
١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

طبعت في



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٩
مدخل	١٣
القسم الأول	
الإطار النظري	
المبحث الأول: المحددات والتشكّلات	٢٣
١ ـ المحدد اللغوي	٢٣
٢ ـ المحدد الاصطلاحي	٢٥
٣ ـ علم المصطلح	٢٧
٤ ـ تشكّل المصطلح	٣٠
المبحث الثاني: إشكالية المصطلح النِّسوي	٣٩
١ ـ إشكالية هوية المصطلح النِّسوي والرخاوة الدلالية	٤١
٢ ـ إشكالية اللغة والترجمة	٤٦
٣ ـ إشكالية الإعمال والاشتغال	٥٦

الموضوع	الصفحة

أ ـ هيمنة المصطلحات ٥٦
ب ـ اختراق المصطلح ٦٠
ج ـ احتراق المصطلح ٦٤
المبحث الثالث: المنهج العلمي في تناول المصطلحات النسوية . ٦٧
١ ـ المنهج الشرعي ٦٧
٢ ـ المنهج الدلالي ٧٤

القسم الثاني

الإطار التطبيقي ٨٥
مدخل ٨٧
المبحث الأول: التشكّل والتطبيع ٨٩
أولاً: تشكل مفاهيم المرأة ٨٩
١ ـ المكّون الديني ٩٠
أ: ثبوت النص ٩٢
ب: ثبوت الدلالة ٩٣
٢ ـ المكّون الاجتماعي ٩٧
٣ ـ المكّون الفلسفي ١٠٤
٤ ـ الصّور التوفيقية ١٠٨
ثانياً: تطبيع المفاهيم النسوية ١١٢
المبحث الثاني: الأنثى والأنوثة جدل المصطلح والمفهوم ١١٩
المبحث الثالث: «التميز ضد المرأة» وتذكير الأنوثة ١٢٧
التمييز ضد المرأة. . الليبرالية ضد نفسها ١٢٧

الموضوع	الصفحة
تذكير الأنثى وتلاشي الأنوثة	١٤٠
المبحث الرابع: مصطلح «الحجاب» والدوال المتعددة	١٤٩
مدخل	١٤٩
أولاً: الصورة النمطية للحجاب	١٥١
ثانياً: المكّون الشرعي الدلالي لمصطلح «الحجاب»	١٥٤
ثالثاً: الحجاب وإشكالية الهوية	١٥٧
رابعاً: الحجاب وتغيير البُنى الاجتماعية	١٦٥
خامساً: الحجاب المتبرج وإشكالية الدلالة الحائرة	١٨١
سادساً: الحجاب المتبرج والهوية الدينية	١٨٦
سابعاً: الحجاب المتبرج والحجاب الشرعي والتنافر الدلالي	١٩٤
المبحث الخامس: مصطلح «تمكين المرأة» والاستقواء المادي	١٩٧
أولاً: التنمية والتمكين والمنطلقات المادية	٢٠٢
ثانياً: التمكين والمنطلق الليبرالي	٢٠٦
ثالثاً: تمكين المرأة وسؤال المصطلح	٢١١
الوقفة الأخيرة	٢١٤
فهرس المراجع	٢١٦

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

قد تكون قضية المرأة ليست قضية نسائية بقدر ما هي قضية مجتمع، ولذلك فجنس الكاتب قد لا يهم كثيراً في تعاطي مثل هذه الدراسات، فهي تُتَناول بصفتها شأناً ثقافياً اجتماعياً لا يخصّ نصف المجتمع فحسب؛ بل يعني المجتمع ككل، فإن تغيير البُنية الاجتماعية للمرأة هي تغيير للبُنية الاجتماعية للمجتمع بشكل عام، ومن هذا وُلدت الأهمية المتزايدة لكل ما من شأنه تحريك البُنى الاجتماعية ومنها على وجه الخصوص قضايا المرأة.

إن الدراسات التي تهتم بقضايا المرأة على اختلاف منطلقاتها ليست قليلة، وفي المقابل هنالك قلة في الدراسات التي تهتم بتناول إشكالية مصطلحات ومفاهيم المرأة من ناحية تطبيقية وبيان إشكالياتها ومحاولة تنزيل هذه الإشكاليات على

المصطلحات النسوية بشكل تطبيقي، ولذلك جاء هذا الكتاب محاولاً الدخول في الدراسات التطبيقية للمصطلحات النسوية، كاشفاً عن الدلالات التي يمكن أن يقال أنها دلالات من خارج النص، وخصوصاً في هذا الوقت بالذات الذي يشهد تسارعاً في التغيرات الاجتماعية التي تدفعها وسائل الإعلام بوسائطه المتعددة، ولأجل ذلك كان هذا البحث مضطراً أن يتحرك بين الحقول الدينية والفلسفية والأنثروبولوجية، محاولاً الكشف عن كمية الدلالات التي ترافق المصطلحات أثناء ترحّلاتها في السياقات الثقافية؛ إضافة إلى محاولة تحييد المرأة بين الأطراف التي اتخذت من المرأة ميداناً للاشتباك بغية تحقيق مكاسب سوسيوثقافية على الأرض.

إن المطروح هنا ليس اجتهاداً فقهياً في قضايا المرأة ومسائل الأحكام الخاصة بها ـ وعلى أهمية ذلك؛ فإن له مجاله الخاص ـ ولكن المطروح هنا هو نوع من النقد الثقافي الذي يتحرك ضمن حدود المصطلحات النسوية كمصطلح «الحجاب» و«القوامة» و«المساواة» وغيرها من المصطلحات النسوية، وإشكالياتها الدلالية، فهو نوع من الاجتهاد الثقافي الذي يروم إلى التعرّف على هوية المصطلح أولاً وكيفية تشكّل دلالته في الخطابات الثقافية المختلفة، ومعرفة المجال الدلالي للمصطلح الذي يتم تحريكه في فلكه، هذا إلى جانب

الكشف عن عمليات الاختراق التي تتم أحياناً لدلالات بعض المصطلحات ومدى تأثير هذا الاختراق في تحول فهم المجتمع لهذا المصطلح أو ذاك، وقضايا أخرى سيجدها القارئ في ثنايا هذا الكتاب بإذن الله تعالى.

وستدور هذه الدراسة على الحديث عن الإطار النظري لإشكالية المصطلح النسوي مُلقية الضوء على إشكالية الهوية واللغة والترجمة وقوفاً على قضية اختراق المصطلح مع بيان المنهج الشرعي والدلالي في تناول المصطلحات النسوية، وقضايا أخرى سيجدها القارئ في ثنايا الكتاب. أما الإطار التطبيقي فيتحدث عن التشكُّل والتطبيع لمفاهيم المصطلحات النسوية، إضافة إلى المكونات المفاهيمية لمصطلحات المرأة وغيرها، وسيكون مصطلح «التمييز» و«الحجاب» و«التمكين» مجالاً تطبيقياً لهذه الإشكاليات المصطلحية. آملاً أن تكون هذه الدراسة هي نواة لمشروع دراسة المصطلحات النسوية دراسة اصطلاحية على نفس المنوال.

ومن الله أستمد العون والتوفيق والسداد،،

خالد بن عبد العزيز السيف

kasaif@gmail.com



مدخل

لا تقل أهمية الصراع الثقافي عن الصراع المادي الذي هو قدر الإنسان على هذه الأرض، فإذا كان الصراع المادي تتحدد به الخريطة المادية، فإن الصراع الثقافي تتحدد به الخريطة الفكرية للمجتمع، وفي كل مجتمع مهما كان درجة تحضره تنقسم أطيافه إلى جبهة محافظين وجبهة تحديثيين، مع اختلاف درجة التحديث والمحافظة، وهذا لا ينحصر فقط في القضايا الفكرية بل حتى في القضايا الدينية والمذهبية، وفي مرحلة ما بعد الاستعمار ازدادت حدة الانشطار في المجتمعات العربية بين قوى المحافظة والتحديث واشتبكت في عدة جبهات سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، ولعل من أهم ما يمكن دراسته في هذا التَّماسّ الحادّ هو الصراع على المفاهيم والمصطلحات، وإن كان ذلك لا يقلل من أهمية دراسة القضايا ذاتها، لكن تبقى دراسة إشكاليات

المفاهيم والدلالات من القضايا ذات البعد الثقافي ذو الخط الرفيع، حيث إن معرفة إشكاليات الدلالات والمفاهيم هي مقدمة أولية لفهم القضايا، هذا إضافة إلى صعوبة تحديد المفاهيم والدلالات للمصطلحات المشكّلة والمتداولة ثقافيّاً؛ نظراً لكثافة الأدلجة في دلالات كثير من هذه المصطلحات.

وإذا تعددت ميادين الصراع بين هذه القوى المتعاندة فسيبقى ميدان المرأة هو الميدان الأشد سخونة والأعنف صراعاً بسب كثافة الخطابات المتطرفة من الجانبين، سواء خطابات المحافظة أو خطابات التحديث، حيث يرى الاتجاه التحديثي أن الاتجاه إلى الحضارة يمر أولاً عبر بوابة المرأة وفق المواصفات الغربية، بينما يرى المحافظون أن المحافظة على هوية المجتمع أمام التحديات يبدأ في المحافظة على المرأة، وهذا الصراع الثقافي القدري بين كل المجتمعات على اختلاف حدّته هو جزء من الصراع الكلي بين ما يسمى بقوى المحافظة والتحديث، ولكنه اتخذ المرأة ميداناً له، ولأجل هذا الصراع العنيف اتخذت كافة الوسائل المتاحة لإطاحة كل طرفٍ بخصمه يصل بعضها إلى الاستعداء السياسي والتخوين الوطني، وهذا لا يهمنا في هذه الدراسة بقدر ما يهمنا الدراسة المصطلحية لبعض المفردات التي تشتد عندها الخصومة، والوقوف على كمية الدلالات وكُتل المفاهيم المستخدمة في الخطاب النسْوي بغية تحليلها

ودراستها دراسة دلالية مفاهيمية والكشف عن كمية الدلالة السالبة أو الموجبة داخل المصطلح وكيفية استخدامه وماذا يفرز من الدلالات المتغيرة وتأثير ذلك في الخطاب الثقافي المتداول.

إنَّ التطور السريع خلال العقود الثلاثة الماضية للنظريات النقدية انعكس بصورة تلقائية على الفكر المتعلق بالمرأة فيما أطلق عليه مؤخراً بالفكر النِّسوي، والذي يعتبر فرعاً من فروع النقد الثقافي الذي يتناول بالنقد والتحليل الأنساق الثقافية والبُنى الاجتماعية الذي تشكّلت فيها المفاهيم المتعلقة بالمرأة سواء من ناحية المعتقدات أو التصورات والقيم المجتمعية. وتجري إشكالية المصطلح في الفكر النسوي كما تجري في أي حقل من حقول الفكر والثقافة، وربما تكون إشكالية المصطلح النسوي من أشد المصطلحات الثقافية تعقيداً نظراً لكون قضية المرأة قضية ثقافية يدخل فيها البعد السجالي الأيديولوجي بدرجة كبيرة، يغذي ذلك صراع الأطراف المتنازعة لكسب مواقع اجتماعية تكون فيها المرأة ميدان الصراع، وإن كان الصراع في الأساس أكبر من قضية المرأة، وربما يمكن وصف الصراع بأنه صراع بين العلمانية والإسلام، وما إشكالية المصطلح النسوي إلا ميداناً من ميادينه.

إنَّ المصطلح النسوي يمتد من الأساس الفلسفي

للنسوية، مروراً بالمصطلحات الشرعية حضوراً وغياباً، كمصطلحات الأسرة ومصطلحات اللباس والزينة وغيرها، وانتهاء بالمصطلحات النقدية أو ما يسمى بالنقد النسوي، وتدخل الإشكاليات المصطلحية هنا دخولاً أولياً فيما يتعلق بالدلالة الاصطلاحية حضوراً وغياباً أو تغييباً أو اختراقاً للمفاهيم الشرعية التي دلت عليها النصوص بفهم سلف الأمة.

إن عموم إشكالية المصطلح النسوي لا تخرج عن إشكالية المصطلح في الفكر المعاصر بشكل عام فهي جزء من منظومة إشكاليات متضافرة تُشكّل في عمومها مرحلة تيه تنعكس على المصطلحات الشرعية، مموهة لدلالتها ومفاهيمها، وقد يكون الأصل الفلسفي للفكر النسوي أساساً جوهرياً في إشكالية المصطلح النسوي في الفكر العربي المعاصر.

وعلى هذا فدراسة المصطلحات النسوية من خلال الجدل الثقافي هو دراسة ونتيجة في نفس الوقت، حيث إنّ معرفة دلالة المصطلح والكشف عن مفاهيمه مما تفرضه الدراسة المصطلحية، وأما نتيجته فهو مشاهدة هذا المصطلح تتقاذف به التيارات المتعارضة ومعرفة كيفية استغلاله بما يخدم الجدل الثقافي بين الأطراف المتنازعة، وأوجه الاستنطاق القسري لدلالاته ومفاهيمه وتقويم ذلك، حيث إن

التطبيق يُنطق الصامت فيما يمكن أن يقال ومالا يقال، فهو تطبيق ونتيجة في نفس الوقت، وهذه النتيجة تكون محل دراسة وفحص ومحل إدانة أو إشادة لهذه الاستعمالات المصطلحية من حيث آثار النتائج المترتبة على تركيب مداليل هذه المصطلحات أو تلك، وما يستتبع ذلك من تغيرات ثقافية واجتماعية نتيجة التعاطي مع هذه المداليل المحمّلة بتمظهرات استخدامها وما يترسب في الأذهان عن هذا المصطلح أو ذاك.

إن مشكلة كثير من المصطلحات النسوية المتداولة أنه يتم التفكير بها داخل نظام الثقافة الغربية وأدواتها، فهي منتوج غربي في النهاية، وتزداد الصعوبة في المصطلحات ذات البعد الديني كمصطلح «الحجاب» أو مصطلح «القوامة» وغيرها، حيث ينطلق الغرب من توصيف مفاهيمها من منطلقه الفلسفي في تفسير الدين تفسيراً اجتماعياً وهو النظرة السائدة في الغرب إلى حد ما[1]، فيتم النظر تباعاً لهذه المصطلحات الدينية المتعلقة بالمرأة بمنظار علم الاجتماع فقط، بعيداً عن كونها أمراً إلٰهيّاً تشريعيّاً جاء من طريق خارج إطار الحس والمادة، وينعكس ذلك في سيلان هذه المفاهيم الاجتماعية للمصطلحات الشرعية على الثقافة العربية، ويتخلل النسق

---

(١) انظر على سبيل المثال تفسير دوركهايم للدين تفسيراً اجتماعيّاً: علم الاجتماع الديني، زيدان عبد الباقي، ص٣٣.

الثقافي فيها فيجعل دلالاتها منتجاً مقبولاً بل ومرحباً به، وهذا يدل على أن هناك نظاماً خفياً يعطي لدلالة هذه المصطلحات رخصة المرور بدون أي مسائلة معرفية، وهذا يصعّب مهمة الناقد في التحليل والكشف عن الأنظمة المعرفية والمرجعيات الثقافية المتخفية خلف النسق الثقافي.

فالغرب يفرض دلالته فيما يخص المرأة ـ على سبيل المثال ـ من حيث تصويرها ككائن جنسي للرجل بمجرد القوامة عليها، رغم أن الأمر ليس كذلك في السياق الإسلامي، وقد أشار إلى مشكلة النظر إلى المفاهيم من زاوية واحدة عالم الاجتماع أنتوني غذنز بقوله: «التقبيل والعناق يعبران عن الود الاجتماعي في كثير من الثقافات، بينما ينظر إليها في المجتمعات الغربية باعتبارها جانباً من السلوك الجنسي، وتمثل هذه الخصائص السلوكية المختلفة جانباً من الفروق الثقافية الواسعة التي يمتاز بها مجتمع ما عن الآخر»[1]. وهذا النص يدل على خطأ فرض دلالية معينة بمجرد سريانها في ثقافة ما على كل الثقافات الأخرى. ويكون الخطأ أشد عند تقبل الثقافة العربية والإسلامية المضامين التي ينتجها الغرب للمصطلحات الإسلامية كمفاهيم الحجاب أو القوامة أو غيرها من المفاهيم والمصطلحات

---

(١) علم الاجتماع، أنتوني غذنز، ص٨٥.

الإسلامية مع أنها منتجات ثقافة مغايرة، وهذا مع أنه خطأ من ناحية الإيمان بالشريعة الإسلامية كمصدر أساسي؛ فإنه يعتبر خطأً كبيراً في الدراسات الاجتماعية وقد أشار إلى ذلك عالم الاجتماع أنتوني غدنز أيضاً بقوله: «من المهم من ناحية أن يتحاشى الدارس تطبيق مقاييسه الثقافية على شعوب تعيش في ظروف وسياقات مختلفة كل الاختلاف، غير أن ما يثير درجة أعلى من القلق والارتباك أن يتقبل المرء تفسيرات ثقافية لأوضاع تتناقض مع ما يؤمن به من قيم ومعايير»[1].

ولأهمية الدراسات المصطلحية والمصطلح النسْوي على وجه الخصوص فإن هناك متناً دلاليّاً متغلغلاً لكثير من المصطلحات النسوية، وهذا المتن يصل إلى درجة النص المحكم في تمركز دلالته على الجو الثقافي وجعلها هي المحور، ويتوسل بألاعيب نسقية في ترويج مفاهيم المرأة، ويضغط بقوة من أجل قبولها أو الإيمان بها ـ وسيأتي الإشارة إليها أثناء هذه الدراسة ـ وهدف هذه الدراسة هي الكشف عن الأنظمة الداخلية لهذا المتن الثقافي وتحليله والكشف عن ألاعيبه الدلالية، ومدى قربها أو بعدها من المداليل الشرعية لمصطلحات المرأة، وكمية التوظيف والأدلجة لهذه المصطلحات.

---

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٨٧.



القسم الأول

الإطار النظري

المبحث الأول: المحددات والتشّكلات.

المبحث الثاني: إشكالية المصطلح النِّسوي.

المبحث الثالث: المنهج العلمي في تناول المصطلحات النسوية.



المبحث الأول

المحددات والتشكّلات

١ ـ المحدد اللغوي:

شأن المصطلح النسوي كشأن بقية المصطلحات يتداخل فيها الاستعمال الفكري للمصطلح مع الاسم ومع المفهوم، وكل مصطلح من هذه المصطلحات قد يلعب دور الآخر حسب السياق، وربما يلقي بظلاله على بعض المفاهيم المتشابكة التي تزيد الوضع تعقيداً في فهم الدلالات الملتبسة وخصوصاً فيما يتعلق بالمرأة، وقد يكون هذا جزء من الإشكالية التي نحن بصدد الحديث عنها، بيد أن هذه الدراسة ستتجرد للحديث عن بعض المصطلحات النسوية في الجانب النظري من هذه الدراسة، من حيث هي مصطلحات تتشكل وفق ظروف معينة ويتم تداولها مُحيلةً في دلالتها على جملة كثيفة من المعاني، وقد يكون من الأهمية بمكان وقبل الدخول في معترك الإشكالية المصطلحية بيان المحددات اللغوية لكلمة «المصطلح».

فكلمة «مصطلح» مشتقة من الفعل «اصطلح» وقد تكون مصدراً ميمياً أو اسم مفعول، وعندما نُقلّب المعاجم العربية نجد أن حديث المعاجم يدور في مادة «صَلَحَ» على دلالة ضدية الفساد، حيث يقول ابن فارس: «(صَلَحَ) الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد»[1]، ومثل ذلك قال الأزهري: «والصلاح: نقيض الفساد، والإصلاح: نقيض الإفساد»[2]، وتذكر المعاجم العربية مجموعة من الأفعال كصَلُح وأصْلح وصَالح واصطلَح ومجموعة أيضاً من الأسماء كالاصطلاح والصالح والصّلاح والصُّلح والمصلحة وغيرها[3].

إن الدلالة العامة لمادة (صَلُحَ) تدور في مجملها ضد الفساد والإفساد، ومن ذلك جاء الصُّلح ويدل في مجمله على الاتفاق ونبذ التحارب، وقد أشار ابن منظور إلى قريب من هذا المعنى بقوله: «والصلح: تصالح القوم بينهم. والصلح: السلم. وقد اصطلحوا وصالحوا واصطلحوا وتصالحوا، وقوم صلوح: متصالحون، كأنهم وصفوا بالمصدر. والصلاح، بكسر الصاد: مصدر المصالحة»[4].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: (صلح) ٣/ ٣٠٣.

(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، مادة: (صلح) ٤/ ١٤٢.

(٣) انظر: الصحاح، الجوهري، مادة: (صلح) ١/ ٣٨٣، لسان العرب، ابن منظور ٢/ ٥١٦ وغيرها.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، مادة: (صلح) ٢/ ٥١٧.

وقد جاء في القرآن هذا المعنى وهو دلالة على الاتفاق والاجتماع على أمر، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحًاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٌۗ﴾ [النساء: ١٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٩ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٌ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ۝١٠﴾ [الحجرات: ٩، ١٠]

ومن هنا جاءت دلالة الاتفاق في مادة: (صَلَحَ) ومنها (اصطلح) وأخذت الدلالة بالتخصيص على الاتفاق على معنى معين كما سيوضحه التحديد الاصطلاحي بشكل أكبر.

٢ ـ المحدد الاصطلاحي:

من خلال الدلالة السابقة لمادة: (صَلَحَ) يمكن البحث عن المحدد الأكثر دقة لكلمة (مصطلح) فمن أقدم التعريفات ما ذكره الجرجاني بقوله: «الاصطلاح: عبارةٌ عن اتفاق قوم على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول. الاصطلاح: إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر، لمناسبة بينهما. وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى. وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر؛ لبيان المراد. وقيل: الاصطلاح: لفظٌ معين بين

قوم معينين»[1].

وهناك عدة تعريفات حديثة لكلمة المصطلح منها تعريف محمود فهمي حجازي بأن المصطلح: «كلمة أو مجموعة من كلمات من لغة متخصصة (علمية أو تقنية.. إلخ) يوجد موروثاً أو مقترضاً للتعبير بدقة عن المفاهيم، وليدل على أشياء مادية محددة»[2] ومنها تعريف منظمة الأيزو بأنه: «كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة (مصلح بسيط) أو من كلمات متعددة (مصطلح مركب) وتسمى مفهوماً محدداً بشكل وحيد الجهة داخل ميدان ما، وغالباً ما تُدعى بالوحدة المصطلحية في أبحاث علم المصطلح»[3]، وقد عرَّفه علي القاسمي بأنه: «رمز لغوي يُتفق عليه للدلالة على مفهوم، ويتكون من أصوات متصلة أو من صورها الكتابية (الحروف)»[4]، ولعل الفرق بين الكلمة والمصطلح كما تؤكده ماريا تيرازا: «أن المصطلحات هي وحدات مؤلفة من شكل (أي: تسمية) ومحتوى (أي: تصور ذهني) وهي تتطابق مع الكلمات تطابقاً ظاهراً فقط.. حيث إننا نتحدث في علم الألفاظ عن «الكلمة» و«المدلول»، وفي علم المصطلحات عن

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص٢٨.
(٢) الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي، ص١١.
(٣) مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، ص٢١٥.
(٤) مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، ص٦٨.

«المصطلح» و«التسمية» و«المفهوم»[1].

والملاحظ من هذه التعاريف وغيرها أن المصطلح قد يكون كلمة كمصطلح «المساواة» أو قد يكون مركباً من كلمتين كمصطلح «حقوق المرأة»، كما أن المصطلح قد يكون مشتقاً من اللغة نفسها التي يتم بها الحديث كمصطلح «الأنوثة»، أو قد يكون مقترضاً من لغة أخرى كمصطلح «الجندر»، وأن المفترض من المصطلح استقرار دلالته بين المختصين، في حين يستخدم القاسمي مفردة (رمز لغوي) في تعريف المصطلح كنوع من التعبير الشمولي الذي يتسع أكثر من دلالة معنى (كلمة) وربما استعمال كلمة (رمز لغوي) قد يحيل بالدلالة إلى معنى متشظّي كما في الحديث عن معنى المصطلحات النسوية التي هي محل الدراسة كما سيأتي الحديث عنه في ثنايا البحث بإذن الله.

٣ ـ علم المصطلح:

إذا كانت كلمة (المصطلح) تدور في مجمل دلالتها حول الاتفاق على مفهوم معين، وهو المعنى المتداول في التراث العربي قديماً، فإن علم المصطلح لا يختص بالمعنى الدلالي للكلمة وهو البحث في تحديد المفاهيم، وإن كان هذا جزءاً مما يبحثه علم المصطلح، لكن علم المصطلح

---

(١) انظر المعنى في علم المصطلحات، هنري بيجوان وآخرون، ص٤٧.

يبحث بشكل أعمق في العلاقة بين المصطلحات والمفاهيم، ويبحث في وسائل تشكلاتها، وفي العلاقة بين المفاهيم المتداخلة التي يمكن أن يحويها المصطلح وكيفية تشكلاتها، ويعرّفه علي القاسمي بأنه: «العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية التي تعبر عنها»[(١)]، ويتناول علم المصطلح عدداً من المجالات منها «طبيعة وعلاقة وخصائص المفاهيم، وطبيعة ومكونات المصطلحات وغيرها.. إلى جانب البحث في تاريخ المصطلح والحالة المعاصرة لنُظم المفاهيم، ويحدد علاقتها القائمة»[(٢)]، فعلم المصطلح لم يعد يُعنى بالبحث بدلالة المصطلح على حدة، وإنما قد يمتد البحث إلى تاريخ المصطلح وكيفية تشكّله إلى جانب البحث في منظومة من المصطلحات والمفاهيم التي تنتظم ضمن حقل موحد، مشكِّلة مفاهيم متشابكة، ودور الباحث هو فك الاشتباك الدلالي وفرز خصائص المصطلح المكونة له، كما يشمل علم المصطلح الآلية العلمية لسكّ المصطلحات ونقلها من لغة إلى أخرى.

إذن؛ فعلم المصطلح أو ما يسمى بـ«المصطلحية» ليس بحثاً معجميّاً، بل هو أوسع من هذا بكثير، وإن كان بينهما تداخل وروابط جدلية، وربما اهتمام علم المصطلح بالمفهوم

---

(١) مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، ص٦.

(٢) انظر: الأسس اللغوية لعلم المصطلح، محمود فهمي حجازي، ص١٩، ٢٥.

والصورة الذهنية التي تنقدح في الفكر عند سماع المصطلح من حيث هو لفظ، هو نقطة الاختلاف بينه وبين الدراسات اللغوية المعجمية.

لذلك فعلم المصطلح يبحث في المصطلحات بناء على أنها مفاهيم، وليست أسماء، حيث الأسماء تتعلق بالمسميات، بل ينظر إلى المصطلحات على أنها وعاء معرفي ومستودعات كبرى للمعاني والدلالات، وكثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس فلسفات كبرى وتراكمات أفكار ومفاهيم متشابكة، ودور علم المصطلح فك الاشتباك بين هذه التراكمات والمفاهيم المتشابكة.

ومن هنا تظهر صعوبة المغامرة في البحث في المصطلحات الفكرية المعاصرة والمصطلحات النسوية على وجه الخصوص كما هو مجال البحث، حيث هي رحلة غير مأمونة في المفاهيم المتداخلة، وقد يكون المصطلح هو اسم للقضايا والمشكلات نفسها التي لا يمكن التعامل معها بالحد الأرسطي كما عليه بعض التعاريف المألوفة، كما يقال في مصطلح «الحجاب» مثلاً أو مصطلح «عمل المرأة» من حيث تمدد هذا المصطلح على عدد غير قليل من الفلسفات التي تختلف فيما بينها في مكونات هذا المصطلح أو ذاك، وبين هذا وذاك تدخل محركات الصراع والتوظيف الأيديولوجي والانتصار لفلسفة على أخرى، ولولا أن بنية المصطلح تسمح

بذلك لم يكن هو نفسه ميداناً لصراع التوجهات الأيديولوجية المتنازعة.

٤ ـ تشكّل المصطلح:

تتشكّل المصطلحات بطريقة واحدة على اختلاف أنواعها سواء كانت مصطلحات نسوية أو غيرها، وربما تكون هذه ظاهرة مصطلحية تتساوى فيها المصطلحات على اختلاف منازعها العلمية والفكرية، بحيث تكون ولادتها ونموها وترحّلاتها، وفي النهاية موتها متشابهة تماماً.

فأول ما يولد عادة المفهوم، وهو المعنى البسيط وهو يشّكل النواة الأولى للمصطلح في مرحلته الجنينية، ثم يأخذ هذا المفهوم بالتمدد ويتم تداوله عبر عدة صور مصطلحية ثم يستقر على صورة مصطلحية محددة، ويسجل هنا ميلاد المصطلح، ويمكن التمثيل لذلك بمصطلح «تمكين المرأة» ففي وقت مبكر من الحركات النسوية بدأ استخدام مضامين هذا المصطلح كالمطالبة بدخول المرأة للمجالس البرلمانية ودعم مشاركتها السياسية، وكذلك دعم توظيف المرأة وسن الإجراءات القانونية الداعمة لزيادة نسبة توظيف المرأة إلى جانب دعم المرأة في استقلاليتها في القرار أيّاً كان هذا القرار، سواء داخل الأسرة أو خارجها، بعيداً عن سلطة

الرجل، فهذه المفاهيم تعتبر المرحلة الجنينية للمصطلح حتى استقرت هذه المفاهيم بصورة مصطلحية وهي «تمكين المرأة» كما سيأتي بيانه بإذن الله، حيث تم تسجيل ميلاد هذا المصطلح في مؤتمر القاهر للسكان والتنمية عام ١٩٩٤م وبعدها تمدد هذا المصطلح في الخطاب الثقافي بشكل عام وفي خطاب المرأة بشكل خاص.

ولكن ما الذي يخرج الكلمة من كونها مفردة لغوية عابرة إلى مصطلح مشحون بالدلالة كمصطلح «حقوق المرأة»؟!

إنّ هذا السؤال مطروح وبقوة في عموم المصطلحات الفكرية التي تم تشكّلها وربما اكتمل بناؤها، وكذلك المصطلحات النسوية، فإن القوة الاصطلاحية لمصطلح «حقوق المرأة» على سبيل المثال قد تكون كفيلة بإخراج المركب اللغوي هذا من كونه مفرغاً من الدلالة إلى مصطلح مشحون بالدلالات المتعددة، وهذا المصطلح «القوة الاصطلاحية للمصطلح» هو إحدى الآليات التي ابتكرها الدكتور إدريس الناقوري للتمييز بين المصطلح والكلمة اللغوية العادية، ومن أهم المقاييس التي تضبط القوة الاصطلاحية لديه: «الاستعمال المطرد والمتنوع لغويّاً ومجازيّاً، والسياق الذي ينقل المفردة من دلالتها اللغوية الأصلية والمجازية إلى دلالتها الاصطلاحية الجديدة، وانتماء المفردة إلى معجم علم

من العلوم التي سبق أن تحددت اصطلاحاتها»[1].

لذلك لا يمكن أن يتشكّل مصطلح إلا بعد أن تنشحن نواته الأصلية دلاليّاً، ومنها يترحّل من المفردة اللغوية إلى المصطلح المتشكّل، وقد يتخذ صوراً متعددة، لكنه في العموم يخرج من البيئة المعجمية إلى البيئة المصطلحية، ففي مصطلح «حقوق المرأة» على سبيل المثال؛ هناك استخدام مطرد لهذا المركب اللغوي للدلالة مجازيّاً على مجموعة من القضايا الخاصة بالمرأة كالمساواة مع الرجل، ونبذ العنف تجاهها، والعمل على تغيير الأدوار الاجتماعية المنوطة بالمرأة وغيرها، إضافة إلى انحياز هذا المركب اللغوي إلى مجال قضايا المرأة كمجال مستقل مشحون بالصراعات الأيديولوجية والفلسفية كما شهدته الحضارة الغربية قبل مائة سنة تقريباً، ولذلك فهذه القوة الاصطلاحية كفيلة بإخراج مصطلح «حقوق المرأة» من كونه مركباً لغويّاً عابراً ينتمي إلى معجم لغوي بسيط إلى مصطلح ينتمي إلى معجم ثقافي مشحون بالدلالة الاصطلاحية.

وبعد استقرار الصورة المصطلحية لمفهوم ما تأتي مرحلة التعريف بالمصطلح الذي استقرّ وتعتبر المرحلة

---

(١) انظر: المصطلح النقدي في نقد الشعر، إدريس الناقوري ص١٩، ٢٠، ٢١، ٥٤٢. نقلاً من كتاب إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص٥٨.

الأخيرة بغض النظر عن إمكانية التعريف بالمصطلح بشكل دقيق أو الدخول في مرحلة الإشكالية لبيان المعنى الصحيح لمفهوم المصطلح، وقد حدد الشاهد بوشيخي أن لكل مصطلح ثلاثة مراحل ثابتة في حياته وهي: «المرحلة الأولى: ظهور مفهومه، والمرحلة الثانية: ظهور اسمه، والمرحلة الثالثة: ظهور تعريفه، وهي مراحل متعاقبة وكل مرحلة منها ولا سيما الثانية والثالثة تقضي زمناً قد يطول، ومن ثم كان من غير المنتظر أن تشيع التعريفات حتى تصبح طابعاً عاماً للمصطلحات»[١]، وحديث الشاهد بوشيخي هذا يعطينا نتيجة فيما يختص بالمصطلحات كما أشار إليها بقوله: «إن أغلب المصطلحات غير تام الاصطلاحية، وإن كثيراً من المصطلحات متعدد المسمى أو الاسم، وإن كثيراً من المصطلحات غير معرّف»[٢].

مع أن حديث الشاهد بوشيخي مركّز على المصطلح النقدي عند العرب؛ فإن هذا ينسحب على كثير من المصطلحات بما فيها المصطلحات النسوية المعاصرة، فكثير منها تم تداوله أثناء مرحلة التشكّل ولم تستقر دلالته كمصطلح

---

(١) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، الشاهد بوشيخي، ص٦٣.

(٢) انظر: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، الشاهد بوشيخي، ص٦٣.

«التنمية» على سبيل المثال الذي دخل مجال المصطلحات النسوية مؤخراً، والنتيجة أنه يصعب تعريفه والحالة هذه وذلك لتداخل المفاهيم الاقتصادية المادية المتعلقة بالإنتاجية مع النواحي القيميّة المتعلقة بالأسرة بشكل يصعب معه فكّ الاشتباك بين هذه المفاهيم المتداخلة، وهذا جزء من إشكالية المصطلح التي سيأتي الحديث عنها في ثنايا البحث بإذن الله.

وحيث إن تشكّل المصطلح بصورته المصطلحية الواضحة قد يأخذ وقتاً طويلاً وقد يمر بتحولات تؤثر في عدم استطاعة المصطلح الوصول إلى مرحلة البلوغ، فإن عدم اكتمال المصطلحية في مصطلح ما قد تكون ظاهرة مصطلحية قد تصيب عموم المصطلحات. وقد قسم الشاهد بوشيخي أصناف المصطلحات من حيث درجتها في الاصطلاحية إلى ثلاثة أقسام: «مصطلحات تامة الاصطلاح، ومصطلحات مرشحة للاصطلاحية التامة، ومصطلحات في مرحلة الاقتراح»[(١)]، وهذا ينطبق على المصطلحات النسوية المعاصرة أثناء رحلة تشكّلها وكل قسم يحكي مرحلة من مراحل المصطلح العمرية حتى يبلغ المصطلح أشده. فيمكن على سبيل المثال أن يكون مصطلح «التحرش الجنسي»

---

(١) انظر: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، الشاهد بوشيخي، ص٥٩.

مصطلحاً تام الاصطلاح حيث لم يتعرض المصطلح لعمليات أيديولوجية بل بقي محافظاً على مفاهيمه المتفق عليها بين كثير من الاتجاهات المختلفة، لذلك بقي مصطلحاً تاماً، كما يمكن اعتبار مصطلح «التمييز الإيجابي/الكوتا النسائية» مصطلحاً في مرحلة الاقتراح بوصف هذا المصطلح يَفرض بقوة القانون إعطاء مقاعد للنساء في المجالس البرلمانية، مع أن هذا يخالف مبدأ الحرية التي قامت عليها الليبرالية حيث يفرض على الناخب ترشيح جنس خاص، ولأجل الترددية في هذا المصطلح بين مبدأ «الحرية» و«المساواة» وبين «تمكين المرأة» بقي هذا المصطلح مرشحاً للإعمال والاشتغال حيث تمسكت به كثير من الحركات النسوية وخصوصاً في العالم العربي.

أما المصطلحات النسوية التي يمكن أن تدخل ضمن مرحلة الاقتراح ـ حسب تقسيم البوشيخي ـ فيمكن اعتبار مصطلح «النضال» و«الصراع» و«الثورة» وغيرها من المصطلحات المستعارة من القاموس الماركسي مصطلحات نسوية مقترحة دخلت المجال النسوي من باب القضاء على «الهيمنة الذكورية» والثورة على «الأدوار النمطية للمرأة» لتحرير المرأة وانتصاراً لحقوقها، وهذه المصطلحات بدأت تغزو اللغة الخطابية التي يتحدث بها كثير ممن يُصنفون من المدافعين عن حقوق المرأة بشيء من الحماس المنفرط من الأدوات المنهجية العلمية.

* * *

كان ما سبق بياناً عن مرحلة التحولات التي يمر بها المصطلح النسوي أثناء تشكّله حتى يصل إلى مرحلة البلوغ، وهذا يؤكد أن المصطلح لا يولد بالغاً أشده، بل يمر بمرحلة الطفولة المصطلحية؛ وقد لا تكتمل مراحل مصطلحيته أيضاً فقد يكسد ويموت لاعتبارات عدة، ليس أهمها تنافس مصطلح آخر يشترك معه في بعض الشحنة الدلالية ولكنه قد يتغلب عليه في جوانب قوة أخرى، وحينئذ يتوارى المصطلح الأضعف ويستعمل المصطلح الأقوى بكثافة عالية تقضي على المصطلحات الضعيفة التي قد يشترك معها في بعض دلالاتها، كما يقال في مصطلح «الستر» مقابل مصطلح «الموضة» حيث دلالة مصطلح «الموضة» متمددة في كثير من الخطابات الإعلامية مقابل غربة مصطلح «الستر» في الدوائر الإعلامية، وكلها دائرة في حقل واحد وهو لباس المرأة، فحياة المصطلح باستعماله وليس بوضعه، فالوضع بمثابة الولادة، وليس كل مولود يكتب له البقاء، فالعيش والبقاء يقرره المجتمع مع هذا المولود الجديد، وقد يُكتب لبعض المصطلحات أن تعيش ردهاً من الزمن، وقد تنقرض شأنها شأن اللغات، والبيئة التداولية للمصطلح هي التي تساعد المصطلح على البقاء والصمود.

وقد تتشكل بعض المصطلحات بشكل متسارع وتأخذ دلالتها قيمة أكبر بغض النظر عن تقويم هذه الدلالة من ناحية

السلب أو الإيجاب، وذلك لا يرجع سببه إلى ذات المصطلح، وإنما يرجع إلى المرحلة التي يمر بها المجتمع أو فئة داخل المجتمع الذي يتداول المصطلح والظروف المتعددة التي رافقت هذا التشكل المتسارع، ومن أمثلة ذلك مصطلح «الاختلاط» والمقصود به اختلاط الرجال والنساء في مكان واحد سواء في مكان العمل أو غيره، وما هي دوال هذا المصطلح من ناحية السلب أو الإيجاب.

وقد يُشكّل المثقف المصطلح ويقوم بنحته لأجل تشخيص حالة معينة مثل مصطلح «المجتمع الأبوي» أو «المجتمع الأمومي» والذي يشخّص مرحلة واقعية معينة ويعني بها أن تكون السلطة في المجتمع للذكر أو للأنثى على اختلاف المراحل التاريخية بغض النظر عن صدق ذلك من عدمه، لكن القصد بيان أن المصطلح يستخدم لتشخيص الحالة، وهذا مصداق ما يقال من أن: «المصطلح يعتبر عند المؤرخين شاهداً تاريخاً وفكريّاً وعلميّاً على مرحلة من مراحل تطور الإنسان»[١].

وأحياناً يتشكل المصطلح بعيداً عن الاعتبارات المذكورة سابقاً، وإنما يمثل المصطلح فيها حالة ترف ثقافي يمارس فيها المثقف توليد المصطلحات ليبين قدرته على

---

(١) صناعة المصطلح في اللسان العربي، ص٥.

تطويع المفردات وتشقيق الكلمات، وإن كانت منتجاتها تفتقر إلى الشحنة الدلالية في الكلمة التي ترفعها إلى رتبة المصطلحية، وهذا الترف الثقافي ليس مجال حديثنا.

المبحث الثاني

إشكالية المصطلح النِّسوي

ربما كان قدر قضية المصطلحات بشكل عام أن تبقى قضية تنازع، وبؤر توتر ومجالاً خصباً للاختلاف، وخصوصاً في مجال المصطلحات النسوية التي تعتبر من أبرز المصطلحات المشكلة التي تغذيها الصراعات الداخلية، إلى جانب توفر كمية هائلة من المصطلحات التي يقذف بها الإعلام والاتفاقيات الدولية فيما يخص المرأة بالذات، مما ولد صعوباتٍ أكثر، ذلك لأن المصطلح يحدد نقطة الانطلاق، ولذلك كان مُشكل المصطلح مُشكلاً من العيار الثقيل، حيث تتحدد به المواقف الابتدائية من المسائل المدروسة، وينسحب ابتداء على الجوانب النظرية وصولاً إلى المخرجات النهائية، وفي المقابل حل مشكلة المصطلح معناه انتهاء الخلاف بين الأطراف المتنازعة، وهذا أمر مستحيل، حيث إن الإشكاليات الفكرية قائمة على مبدأ التوتر وعدم الاستقرار، ولو حصل استقرار فإنه استقرار نسبي، ما إن

يحصل حتى تثور الإشكالية من جديد، وهكذا يكون حلّ هذه الإشكاليات المتضاربة حلّاً جزئيّاً يقوم على تفكيك هذه الإشكاليات فحسب، أما حسم الموضوع نهائيّاً فقد يكون أشبه بالمستحيل، ويبقى ذلك جزءاً من القدر المحتوم على بعض القضايا الفكرية التي لا يمكن أن توجد إلا بهذا الشكل المتوتر.

وربما يكون مفهوم الإشكالية الذي طرحه الجابري يقرّب الصورة أكثر، حيث يقول عن الإشكالية بأنها: «منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية»[(١)] لذا فقضية إشكالية المصطلح النسوي ليست منحصرة في أزمة نقل أو ترجمة بل تتجاوز الجانب اللغوي وتتعدى ذلك إلى المداليل والمفاهيم التي يحملها المصطلح تاريخيّاً وفكريّاً، وتتوزع قضيتها على مناهج واختصاصات متغايرة.

وعلى هذا فالحديث عن إشكالية المصطلح النسوي مغامرة في حقول متعددة ومتشابكة وغير واضحة المعالم

---

(١) إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الجابري، ص١٥.

بشكل دقيق، سواء كانت فلسفية أو اجتماعية أو دينية، وهذا البحث لن يستطيع أن يستوعبها كلها، ولكن سيقتصر على تفكيك أهم القضايا التي تدور عليها مجمل إشكاليات المصطلح، وهي إشكالية الهوية والرخاوة الدلالية، وإشكالية اللغة والترجمة، وإشكالية الإعمال والاشتغال وغيرها، وتفصيلها سيكون من خلال النقاط التالية:

١ ـ إشكالية هوية المصطلح النِّسوي والرخاوة الدلالية:

إنّ أي مصطلح لا يمكن أن يولد في فراغ، ولذلك فهو ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفية التي ولد فيها، ومرجعيته هو الحقل والسياق الثقافي والمعرفي الذي عبر عنه إبّان تشكّله، ويمكن أن يعبر عن السياق الذي تشكل فيه بأنه هو هوية المصطلح، لذلك فكل بحث في دلالة المصطلح دون اعتبار لهوية المصطلح يعتبر بحثاً غير مكتمل الجوانب، فكثير من المصطلحات ليست مفاهيم عالمية كونية متعالية عن الزمان والمكان، وليست متجردة عن الخصوصية التاريخية والحضارية، بل تتحيز هذه المصطلحات إلى هويات راسخة سواء كانت فلسفية أو دينية، وتظهر المشكلة عند التعاطي مع هذه المصطلحات تعاطياً بسيطاً دون النظر إلى هوية المصطلح وتحيزاته، وهنا تظهر أهمية البحث في هوية المصطلح، فالمصطلح النسوي على سبيل المثال تنوعت هوياته ما بين

هوية إسلامية وهوية علمانية، فعند الحديث عن مصطلح «المساواة» في الفكر النسوي الغربي على سبيل المثال؛ فإن أي حديث عن «المساواة» دون الحديث عن هوية المصطلح بمرجعيته الغربية يعتبر حديثاً غير علمي؛ لأنه لا بد من استحضار الصراع الذي نشأ في الغرب فيما يتعلق بحقوق المرأة، وأثر ذلك في تشكّل المصطلح بهويته الغربية، إضافة إلى وجهة النظر الفلسفية الغربية التي تنظر إلى الفرق بين المرأة والرجل فرقاً في النوع لا أكثر، وأن النواحي الاجتماعية هي التي وزعت الأدوار بين الرجل والمرأة، ويؤكد المسيري أن المعجم الحضاري الذي نشأ فيه المصطلح باقٍ حتى مع ترحّل المصطلح، وهذا ما يطلق عليه بـ«المرجعية الصامتة للمصطلح»[1].

ونظراً للهوية الصامتة للمصطلح ـ كما يسميها المسيري ـ فإن المصطلح النسوي الغربي محل إشكال نظراً لهويته الغربية، ولعدم استطاعة الحقل الدلالي العربي على ضبطها بشكل دقيق مما يتسرب معه المكونات الصلبة للمصطلح الغربي؛ فإن المصطلحات النسوية تختلف صلابة أو رخاوة حسب الحقل العلمي التي تتشكّل فيه، حيث تفرض بعض الحقول المعرفية نوعية معينة من كتلة المصطلح وما يمكن أن

---

(١) انظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المسيري ١/ ٦٠.

تتحمله هذه الكتلة الاصطلاحية من كثافة معرفية ممتدة، أو قد تكون هذه الكتلة الاصطلاحية مُكتنزة المعاني صعبة الامتداد، وما يمكن أن يسمى بانغلاق الدلالة.

لذا كان من المهم في الدراسات المصطلحية والدراسات النسوية على وجه الخصوص مراعاة إشكالية نوعية كتلة المصطلح بين رخاوة المصطلح أو صلابته، فالمصطلحات الصلبة هي المصطلحات ذات الدلالة المغلقة التي تعني في عمومها انحسار الدلالة على معنى محدد وواضح غير قابل لتحوّل الدلالة مهما اختلفت ظروف ترحال المصطلح أو تنقلاته أو استعمالاته، وممكن أن تكون مصطلحات «زينة المرأة» وما يتعلق بها أفضل مثال يمثل المصطلحات الصلبة التي تضعف حركة دلالتها، وتصل إلى حالة انغلاق الدلالة التي مهما تنقل المصطلح من لغة إلى أخرى تبقى دلالته محددة بشكل واضح، فمثلاً زينة المرأة فيما يتعلق بالثياب أو الحلي أو الشعر مما ورد في كثير من المعاجم المختصة بهذا الشأن[١] فهي تصنّف من الدوال المغلقة، ومثل ذلك أيضاً أدوات الزينة المعاصرة وطريقة تصفيف الشعر ومستلزمات الجمال فيما يتعلق بالمرأة، كل هذا يمكن أن توصف مصطلحاته بالمصطلحات الصلبة التي

---

(١) انظر على سبيل المثال: معجم المرأة، عيسى برهومة، ومعجم ألفاظ الزينة وأدواتها في تنمية المرأة العربية، صفية عويض الجلسي.

يصعب تحول دلالته مهما ترحّل المصطلح عبر اللغات المختلفة.

إذا كان ما سبق وصفاً للمصطلحات الصلبة التي تتوقف دلالتها في غالب الأحيان على معنى واحد ودقيق في حقل معين؛ فإن من المصطلحات ما يمكن أن يوصف بالمصطلحات الرخوة، وهي التي تتركز فيها إشكالية المصطلح بأوضح صورها، من حيث إن المصطلح متحول الدلالة، وقابل للشحن والتفريغ من حمولته المفاهيمية لأي غرض أيديولوجي، وهذا مكمن الخطورة، ويمكن اعتبار المصطلح الثقافي أو الفكري نوعاً من أنواع المصطلحات الرخوة الذي قدِ تتبعثر دلالته على منظومة كبيرة من المعاني، ويمكن شحن المصطلح الرخو بدرجات متفاوتة من الدلالات سواءً كانت سلبية أو إيجابية، حيث إن المصطلح الفكري أو الثقافي مصطلح تشكل وفق منظومة متعددة من المؤثرات، إلى جانب خضوعه لنوع من فرض الهيمنة في أحيانٍ كثيرة كما سبق بيان ذلك، وهذا بخلاف المصطلحات اللغوية أو المصطلحات العلمية ذات البنية الدلالية الصلبة التي هي أبعد المصطلحات عن المؤثرات المادية، والأصل فيها التجرد للمقاصد العلمية، لذلك فهي مصطلحات منضبطة وذلك لثبات وانغلاق دلالتها.

وتظهر إشكالية المصطلح النسوي فيما يتعلق برخاوة

الدلالة كحال مصطلح «الأدوار النمطية» والمقصود به طريقة توزيع الأدوار بين الرجل والمرأة داخل الأسرة، فهناك ضبابية شديدة في استعمالاته، ويستعمل بدون ضبط لدلالاته، والسبب في ذلك أنه لا يمكن ضبط دلالته بشكل دقيق، ويرجع ذلك إلى الخلفيات الاجتماعية والأبعاد الفلسفية التي رافقت تشكل المصطلح من حيث النظرة الغربية لحقوق المرأة كما هي في الغرب، إلى جانب دور المؤثرات الاجتماعية في توزيع هذه الأدوار ومدى صدقيّة هذا التوزيع من عدمه، إضافة إلى النظرة الفلسفية لهويّة المرأة نفسها ومدى أوجه اختلافها النوعي والبيولوجي عن الرجل، كل هذه المؤثرات رافقت تشكل هذا المصطلح، لذلك فقد يستخدم هذا المصطلح استخداماً أيديولوجيّاً بحتاً من أجل تغيير البنية الاجتماعية للمجتمع بدون أي مراعاة لكثير من الأبعاد الدينية المتفق عليها، ويبقى تحديد دلالة هذا المصطلح الرخو بقدر كمية الدلالة الأيديولوجية التي يشحن بها مصطلح «الأدوار النمطية» نموذجاً من نماذج كثيرة تظهر فيها رخاوة الدلالة المصطلحية، ومن هذه الرخاوة تنبع الإشكالية النسوية ويتّسع مجال التوظيف والتوظيف المضاد، وتتضخم الإشكالية حسب موقع المصطلح من الصراع الفكري، حيث هذا النوع من المصطلحات النسوية قابل بدرجة كبيرة لتحمّل الشحنات الأيديولوجية، وهذا بخلاف المصطلح العلمي أو المصطلح

اللغوي الذي لا تتحمل بنيته ولا ظروف تشكله أي شحنات أيديولوجية وهذا سرّ من أسرار ثبات دلالته.

٢ ـ إشكالية اللغة والترجمة:

ما سبق بيانه من إشكالية المصطلح النسوي في موضوع رخاوة المصطلح أو صلابته يزداد وضوحاً عند الحديث عن إشكالية أخرى من إشكاليات المصطلح وهي إشكالية اللغة والترجمة، حيث هناك فرق بين ترجمة مصطلحات العلوم الطبيعية، وترجمة مصطلحات العلوم الإنسانية، من أن الأولى معيارية مسطريّة بالدرجة الأولى؛ بينما الثانية تخضع للسياقات الاجتماعية والتغيرات التي ترافق تشكّل المصطلح النسوي، وتظهر إشكاليتها أثناء ترحالها من سياق لغوي إلى سياق لغوي آخر، ولذلك عند هجرة المصطلح النسوي من لغة إلى أخرى قد لا تكون اللغة المستقبلة واعية بشكل كامل لذلك حتى عند محاولة تَبْيئة المصطلح تظهر حزمة من الإشكالات المصطلحية ليس أقلها وجود سلطة خفية يمارسها المصطلح على السياق الثقافي الجديد.

وإذا أردنا أن نؤرخ للترجمة بشكل عام فيمكن اعتبار سبر الدكتور طه عبد الرحمٰن دقيقاً لهذه المرحلة، حيث قسم مراحل ترجمة المنقول إلى اللغة العربية إلى ثلاث

مراحل وهي[1]:

ـ **طور ابتداء النقل**: ويقصد به بالنقل الابتدائي أو الترجمة الأولى من الترجمات العربية التي وضعت لكل نص فلسفي يوناني، سواء كانت نقلاً مباشراً من اللغة اليونانية أم كانت نقلاً بواسطة لغة أخرى.

ـ **طور استصلاح النقل**: وهو يمثل الطور الثاني من أطوار الترجمة في حركة تنقيح النقول الواسعة التي دخل فيها بعض المترجمين وبعض فلاسفة الإسلام، حيث قاموا بإصلاحها بما يتلاءم قدر الإمكان مع بعض مقتضيات التداول الإسلامي العربي، اللغوية والعقدية والمعرفية.

ـ **طور استئناف النقل**: وهي التي بدأت مع مطلع القرن العشرين حيث أخذ المترجمون ينقلون الأعمال الفلسفية التي أنتجتها أوروبا ابتداء من عصر النهضة إلى يومنا هذا، حيث ورثوا حصيلة من المصطلحات الدقيقة فتم النسج على منوالها ومحاكاة أساليبها، مستفيدين من تصورات أنشأتها الفلسفة الحديثة.

وإذا أردنا عرض عموم إشكالية اللغة والترجمة من خلال التجربة الأولى للترجمة والتي كان القرنان الثالث والرابع الهجريين العصر الذهبي لها على مستوى الأخلاق

---

(١) انظر: فقه الفلسفة، طه عبد الرحمٰن، ص٨٣ وما بعدها.

على سبيل المثال، وكيف أن نقل مصطلح من لغة إلى أخرى يضطر إلى استخدام مصطلح قد لا تتوفر فيه كل الكثافة الدلالية للمصطلح الأصل، وقد حلل هذه الجزئية طه عبد الرحمٰن بعد أن سبر ترجمات مصطلحات علم الأخلاق مقارنة بأصلها اليوناني حيث يقول: «إن النظرية الأخلاقية اليونانية تؤسس مفاهيمها على الأصول اللغوية الخاصة باللسان اليوناني، اعتقاداً منها بتفوق هذا اللسان ومشروعية هذا التأسيس، لذلك ندرك كيف أن نقل هذه المفاهيم إلى لغة أخرى كاللغة العربية يؤدي إلى التفاوت بين المعنى اللغوي للمفهوم الأخلاقي المنقول ومعناه الاصطلاحي في اللغة المنقول إليها، ذلك أن هذه اللغة قد تضطر إلى استعمال مقابل لا توجد فيه الصلة بين المعنيين على الوجه الذي توجد به في اللسان المنقول منه، فيلزم من هذا التفاوت أن يشق على اللغة المنقول إليها إدراك الدقائق الدلالية والوجوه الاستعمالية التي استُثمر بها هذا المفهوم الأخلاقي في اللسان المنقول منه، كما أنها تتعثر في تبيين حقيقة الأحكام والإشكالات التي بنيت على هذه الدقائق في الدلالة والوجوه في الاستعمال»[1].

وما ذكره طه عبد الرحمٰن ينسحب على عموم الفلسفة

---

(١) تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمٰن، ص٣٩١.

اليونانية المنقولة عربيّاً في القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث إن المصطلحات لم تتشكل بطريقة مبسّطة، وإنما تشكّلت بطريقة تراكمية حاملة معها الإرث الديني والأيديولوجي للحضارة التي تشكلت فيها، وبما لم يستطع المترجمون الأوائل الانفكاك من المصطلحات اليونانية بما تحمل معها من إرث فلسفي قد لا يتوافق مع السياق الإسلامي، لذلك تكاثرت بعض المصطلحات المحملة بالمفاهيم اليونانية في السياق العقدي الإسلامي مما كان له الأثر السلبي في انحراف المفاهيم العقدية فمثلاً تسميتهم للخالق «بالصانع»، «السبب الأول»، «العلة الأولى»، «علة العلل»، «المحرك الأول»، «العقل الأول»، «الموجود الأول»، «المبدأ الأول» وغيرها[1]، ويرجع ذلك إلى أن نقل المصطلح في الأعم الأغلب لا يمكن أن يكون نقلاً مجرداً، وإنما لا بد أن يمتد النقل إلى العوالق الفلسفية التي رافقت تشكل المصطلح، ولذلك عند اشتغال هذه المصطلحات في مجال التداول الإسلامي ستثير مجموعة من الإشكالات والصعوبات المعرفية التي لا يمكن أن تسلم من النقد العميق، وهو الذي حصل مع الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام في محاولتهم تبيئة هذه المصطلحات في سياق التداول

---

(١) انظر على سبيل المثال: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص٣٧، تهافت التهافت، ابن رشد، ص١٥٥ وغيرها.

الإسلامي العقدي، ولكن هذه المحاولة لم تنجح بل أدت إلى انشقاق عريض في كثير من المفاهيم العقدية وعلى رأسها مفهوم الألوهية.

وعلى هذا فإنّ التسليم للمصطلح المنقول بعوالقه الفلسفية بشكل عام يرافقه في الغالب نوع من الارتخاء النقدي للفلسفة المنقول منها، وأخذها على وجه من القبول شبه المطلق، مما تضعف معه الحاسة النقدية لمستقبل المصطلح، فتحصل الترجمة والنقل دون أي مساءلة معرفية للمصطلحات المنقولة، وهذا يتكرر في كل عملية استلاب ثقافي في القديم والحديث، وقد وصف ابن سبعين فتنة ابن رشد المعرفية بأرسطو بقوله: «وهذا الرجل مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: «إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها، ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو»[1].

وفي موضوع المصطلح النسوي فإن إشكالية نقل وترجمة المصطلح النسوي من حقل معرفي لا يعني الترجمة

(١) بدء العارفين، ابن سبعين، ص١٤٣. نقلاً من كتاب فقه الفلسفة، طه عبد الرحمٰن ١/ ٩٩.

الحرفية؛ ولكنه نقل لمفاهيم مثقلة بحمولات تاريخية ومعرفية وفلسفية متعلقة بوضع المرأة في الغرب إلى جانب النظرة الفلسفية تجاهها، وقد حصل قريب من هذا في التجربة الأولى للنقل والترجمة من الفلسفة اليونانية ومدى الخطورة التي رافقت تلك الترجمة وخصوصاً في مجال الإلٰهيات وكيف جرى إعمال مصطلحاتها، وهذا يقال في تجربة نقل الفلسفة اليونانية، إلا أنها أقل خطورة من مرحلة الترجمة الثانية التي شهدها العصر الحديث، حيث إن نقل المصطلح من الفكر الغربي الحديث ليس كنقل المصطلح الفلسفي كما نقله المترجمون الأوائل من الفلسفة اليونانية، ويرجع سبب الاختلاف أن النقل من الفلسفة اليونانية كان نقلاً عن فلسفة تامة التكوين، وأما النقل من الفلسفة الغربية فهو نقل عن فلسفة لا زالت في طور التشكّل ولم تحمل صفة الثبات لحد الآن، فقد تتوسع دلالة المصطلح لتشمل مفاهيم لم تكن حاضرة أثناء النقل الأول كما يحدث في مصطلح «التمييز ضد المرأة» التي تتوسع دلالاته باستمرار بناء على دينامية تغير وضع المرأة اللامحدود في الغرب، فقد يدخل في المصطلح مكونات متعددة لم تكن ضمن مفهوم المصطلح أثناء صياغة المصطلح كما جاءت في اتفاقية السيداو[1]، حيث إن الحالة

---

(١) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة أو سيداو، هي معاهدة دولية تم اعتمادها في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩م من قِبَل الجمعية العامة للأمم =

الفكرية لم تصل إلى درجة الحسم، وهذا ينسحب على مدلولات المصطلحات النسوية المتداولة ثقافيّاً في الوسط الفكري فتبقي هي نفسها محل تغير وعدم استقرار.

إنّ إشكالية نقل وترجمة المصطلح النسوي من الفكر الغربي تعتبر من أخطر إشكاليات المصطلح في الفكر العربي المعاصر، حيث إن قضايا المرأة من أكثر حقول الاختلاف سخونة وأشد ميادين الصراع الحضاري والثقافي، فالحالة الغربية حالة منتجة ومتدفقة بالمصطلحات، وليس بوسع الفكر العربي الوقت الكافي لدراسة هذه المصطلحات والخروج بصيغة مفروزة العوالق الأيديولوجية والاجتماعية لكثير من المصطلحات النسوية، بل تم أحياناً استخدام المصطلح النسوي بصيغته الأجنبية مما لا يكون فيه أدني تدخل لفصل العوالق الفلسفية كمصطلح «الجندر» ومصطلح «البطريركية» ومصطلح «الكوتا» وهذا يضاعف الإشكالية أكثر.

وأحياناً يتم تداول المصطلح النسوي بعد ترجمته بناء على مفرداته اللغوية فحسب دون النظر إلى حمولته المعرفية

= المتحدة، وتم عرضها للتوقيع والتصديق والانضمام بالقرار ٣٤/ ١٨٠ في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩م، ودخلت حيز التنفيذ في ٣ سبتمبر ١٩٨١م. وتعتبر الولايات المتحدة الدولة المتقدمة الوحيدة التي لم تصادق على اتفاقية السيداو، إضافة لثماني دول أخرى لم تنضم إليها بالأساس بينها إيران، السودان، الصومال وتونغا.

وهذا كثير كما حصل في مصطلح «الجنس غير المحمي» أو مصطلح «الحمل خارج الزواج» حيث تم تداوله بدون النظر إلى حمولته المعرفية والاجتماعية، بما أن هذا المصطلح يحمل بعض العبارات المحايدة ـ كما قد يُظن ـ.

ومن هنا تظهر خطورة استبعاد الحقل الثقافي الذي تشكّل فيه المصطلح وحمولته المفاهيمية، والاقتصار على الجانب اللغوي، فنقل المصطلح من حقل تداولي إلى حقل تداولي آخر لا يتم بهذه الصورة المبسطة، حيث إن الترجمة تجمع بين نظامين لغويين متمايزين أو بين ثقافتين مختلفتين، ونظام معقّد من العلامات والسياقات، وكل مصطلح يرتبط بمجموعة من التجارب الخاصة والسياقات الاجتماعية والثقافية المعقدة التي لا يحل إشكالياتها النقل اللغوي المجرد.

وإذا أضفنا إلى هذه الصعوبة صعوبة الإرث الحضاري الذي يحمله المصطلح تزداد المسألة صعوبة وهو ما فسره المسيري بقوله: «وذلك إن أردنا ترجمة المفهوم الكامن وراء الكلمة لا الكلمة ذاتها فقط، وهذه إشكالية حقيقية تواجه المترجم العربي من اللغات الأوروبية، حيث يتبدى من خلال المفردات نموذج حضاري متكامل تعجز الترجمة الحرفية عن نقله، بل إنها تطمس معالمه أحياناً وتفصل المصطلح عن النموذج الحضاري الكامن وراءه»[١].

---

(١) الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، ص١١١.

وهذه الإشكالية كما أنها راجعة إلى ما ذكر؛ فإن تعدد اللغات المنقول منها جزء من مشكلة تعدد الترجمات، فالعرب لا ينقلون عن لغة واحدة، بل هناك أكثر من لغة منقول منها حيث يغلب على المشارقة النقل من النصوص الإنجليزية بينما يغلب على المغاربة النقل من النصوص الفرنسية.

إن اختلاف اللغة المترجم منها وغياب الجهود الجماعية للترجمة وتصدر الجهود الفردية في نقل المصطلحات الغربية أدى إلى تبعثر الدلالات وتوسع مفاهيمها وربما ضياع الدلالة الحقيقية للمصطلح[1]، وهذا يثير تساؤلاً

---

(١) فعلى سبيل المثال: ترجمت محاضرات مؤسس عالم اللسانيات الحديثة دي سوسير التي ألقاها في جامعة جنيف خلال الفترة بين ١٩٠٦م - ١٩١١م ثم نشرت في عام ١٩١٦م بعد وفاته بثلاث سنوات إلى عدة لغات عالمية، كان نصيب اللغة العربية منها خمس ترجمات، في كل من لبنان وتونس ومصر والعراق والمغرب، واللافت للانتباه أن كل ترجمة تختلف عن الأخرى في عنوانها ومتنها اختلافاً ذريعاً، وقد عدّ الدكتور يوسف وغليسي في كتابه: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ص١١٢ هذه الترجمات وهي:

١ - محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر دار النعمان للثقافة، لبنان، ١٩٨٤م.

٢ - دروس في الألسنة العامة، ترجمة: محمد الشاوش ومحمد عجينة وصالح القرمادي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٥م.

٣ - فصول في علم اللغة العام، ترجمة: أحمد نعيم الكراعين، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٨٨٥م. =

كبيراً جداً في كثير من المصطلحات المنقولة والمتداولة ثقافيّاً، وهل هي تحكي بالضبط الدلالة الفعلية للمصطلح أو أن هذا المصطلح ازداد تقلباً واضطراباً بعد عملية النقل والترحال هذا إذا استبعدنا التعبئة الأيديولوجية.

لا يعني الحديث السابق أن الترجمة ونقل المصطلحات عملية ضارة ثقافيّاً، بل إن النقل بحد ذاته عملية مفيدة بشرط إدراك السياقات الثقافية والاجتماعية والاحتراز من تسرب الدلالات السلبية، فتعريب المصطلحات النسوية ليس خياراً بل هو ضرورة، وليس خيار أمة من الأمم أن تترجم أو لا تترجم المصطلحات المتداولة ثقافيّاً أو سياسيّاً، فحالة العولمة التي يعيشها العالم تحسم الموضوع، ولذلك فترجمة المصطلحات لأمة عاجزة عن توليد المصطلحات أصبح ضرورة في ظل سيل من المصطلحات المتدفقة والعاملة في الحقل الاجتماعي والسياسي والثقافي بدرجة كبيرة، حيث إن النقل يتم به التواصل الحضاري في كثير من المجالات المهمة، وهناك تقدم على عدة أصعدة كان وراءه التواصل بين الثقافات والحضارات والتي كانت الترجمة جسراً للتواصل

= ٤ ـ علم اللغة العام، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٥م.

٥ ـ محاضرات في علم اللسان العام، ترجمة: عبد القادر قنيني، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

ومعبراً لكثير من الكليات الثقافية المتنوعة التي كانت وراء تطور المجتمعات.

٣ ـ إشكالية الإعمال والاشتغال:

إذا كانت إشكالية هوية المصطلح أو إشكالية اللغة والترجمة من الإشكاليات المهمة في دراسة المصطلح النسوي، فإن كيفية دوران المصطلح النسوي في السياق الثقافي لا يقل أهمية عن الإشكاليات الأخرى، فإن طريقة توظيف المصطلح في السياق النصي أو الطريقة التي يتم بها تسويق المصطلح سواء كان سلباً أو إيجاباً مما تتأثر به دلالاته ويكون مجالاً لاستغلالها أو تفريغها من محتواها، وهناك عدة تمظهرات لإشكالية الإعمال والاشتغال التي ترافق المصطلح النسوي في سياقه أثناء دورانه في الخطابات الثقافية على اختلاف توجهاتها، ويمكن إجمال هذه بثلاث تمظهرات رئيسية وهي: هيمنة المصطلح، واختراق المصطلح واحتراقه، وتفصيلها كما في النقاط التالية:

أ ـ هيمنة المصطلحات:

تعتبر إشكالية الإعمال والاشتغال من أهم إشكاليات المصطلحات بشكل عام والمصطلح النسوي بشكل أخص، حيث تتحدد دلالة المصطلح بكيفية إعماله في السياق الثقافي، فقد تتحول الدلالة حسب السياق، وقد تشتغل بعض

مفاهيم المصطلح النسوي الغربي في بعض الحقول الشرعية كما سيأتي بيانه لاحقاً، مما يحرف دلالة بعض المصطلحات الدينية عن مساراها الصحيح، وتزداد الصعوبة أكثر عندما تتكاثر المصطلحات النسوية التي تقذف بها الثقافة الغربية ويتم توظيفها داخل السياقات الإسلامية مما يزيد من الإشكالية، وعندما يأتي الحديث عن تكاثر المصطلحات النسوية ووفرة إنتاجها فإن هذا يحدد الحالة الثقافة للمجتمع وهل هي حالة منتجة للمصطلحات أو حالة خاملة، ومعروف أن المصطلح النسوي الغربي كما سبق هو في بعض جوانبه تشخيص لحالة المرأة في الغرب، وإذا نظرنا إلى المجتمع الغربي على سبيل المثال فإن الحالة الغربية حالة منتجة للمصطلحات النسوية بامتياز، وقد ذكر على القاسمي: أن الغرب ينتج خمسين مصطلحاً يوميّاً[1] بشكل عام، وهذا التدفّق في المصطلحات ـ على حد تقدير القاسمي ـ كان في عام ١٩٨٥م، وبالتأكيد أن العدد تضاعف بشكل كبير، فإنتاج المصطلحات كإنتاج السلع، وكلما قوي المجتمع معرفيّاً كان أقدر على إنتاج المصطلحات، وكلما ضعف المجتمع كان استيراده من المصطلحات أكثر من إنتاجه، بل حتى ما ينتجه من المصطلحات لا يستطيع تسويقه بالقدر الكافي.

---

(١) انظر: مقدمة في علم المصطلح، القاسمي، ص٦٣.

وإذا كانت المصطلحات النسوية بشكل عام عبارة عن وعاء معرفي ومستودعات كبرى للمعاني والدلالات المتعلقة بالمرأة، وكثيراً ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس فلسفات كبرى فيما يتعلق بالمرأة؛ فإن هذا يؤكد أن معركة المصطلحات والمفاهيم النسوية أهم ميادين الصراعات الفكرية والثقافية، وستظل كذلك، لذلك فبعض المصطلحات قد تنشحن أيديولوجيّاً لتهيمن على الحالة الثقافية، وتصل إلى درجة يصعب الانفكاك من دلالتها، فكما أن المنتَج المادي قد يغير نمط حياة الفرد أو المجتمع؛ فكذلك المصطلح قد يغير من نمط الفكر والوعي كما هو حاصل في كثير من مصطلحات المرأة، كمصطلح «عمل المرأة» على سبيل المثال.

لذلك فإن المصطلح لظروف معينه كمصطلح «عمل المرأة» على سبيل المثال قد يهيمن على الواقع المعرفي والاجتماعي، وربما يستخدم أداة للضغط بعد أن يشحن المصطلح بمفاهيم أيديولوجية معينة، كأن يشحن المصطلح بالقيم المادية البحتة واستبعاد أي نواحي أخلاقية أو قيميّة من مكوناته، وهذه الحالة تظهر في كثير من المصطلحات التي ينتجها الغرب ويتم فرضها وهيمنتها على قطاع من الشعوب الأخرى، ولعل من أهم أسباب هيمنة بعض المصطلحات المعبأة بمفاهيم المرجعيات الغربية؛ الاتفاقيات

الدولية، بحيث يتم فرض مصطلحات بمفاهيم معينة والإلزام بها.

فعلى سبيل المثال مصطلح «التمييز ضد المرأة» أو مصطلح «تمكين المرأة» وغيرها من المصطلحات المنتجة ثقافيّاً وفق مرجعيات غربية؛ يتم تداولها فيما بعد وفق الدلالة الغربية لها، بحيث يتم تعريف المصطلحات وفق أيديولوجية معينة وسياق ثقافي معين أو إعادة إنتاجها وتعبئتها بناء على اعتبارات اجتماعية داخل السياق الغربي، ومن ثم دَسْترة كثير من القيم الغربية لتكون قوانين داخل دساتير الدول، حيث تمت صياغة بعض القوانين وفق رؤية غربية خاصة يدعمها التفسير الغربي لمصطلح «التمييز ضد المرأة» أو «تمكين المرأة» والذي يتم تسويقه وفرضه على مجموعة غير قليلة من المجتمعات، وهيمنة مثل هذه المصطلحات أو المصطلحات التي يتم فرضها وهيمنتها عبر وسائل الإعلام بوسائطه المتعددة يجعلها تمارس ضغطاً دلاليّاً ومعرفيّاً للانحياز إلى الدلالة الأيديولوجية التي تشكلت في البيئة المنتجة للمصطلح، وإزاحة الدلالة المعرفية المحايدة للمصطلح لصالح الدلالة الأيديولوجية، ومنها يتم استخدام المصطلح ليس للغرض المعرفي وإنما لغرض الهيمنة وفرض الوصاية المعرفية ومن ثَم السياسية.

ب ـ اختراق المصطلح:

إن أي مصطلح من المصطلحات لا بد أن يحمل مجموعة من الدلالات تختلف قوة وضعفاً وظهوراً وخفاء، ويتم استخدامه في الأصل على الصيغة المحايدة كأي مصطلح، ولكن في أحيانٍ كثيرة وفي بعض المصطلحات ذات البعد السّجالي، أو المصطلحات التي تقترب من بؤر الصراع الثقافي يحصل اختراق للمصطلح، ويتم هذا الاختراق على مستوى الدلالة والمفهوم، بحيث يتم قلب دلالة المصطلح أو تحريف دلالته لاستخدامه كسلاح في ميادين الصراع المختلفة، ويمكن أن توصف هذه الحالة بإزالة الصفة المصطلحية عن المصطلح وهو ما أشار إليه إنغرد ماير بقوله: «يعمد الشخص غير الاختصاصي إلى استخدامها من دون أن يفكر بالمعنى الأساسي للمصطلح الأصلي، وتحتفظ بالطبع الكلمات المجردة من صفتها المصطلحية بشَبَه معين بالمصطلح الأصلي، ولكنها تشحن بسلسلة من السياقات التطبيقية»[1].

فعلى سبيل المثال مصطلح «الحجاب» مصطلح شرعي معروف الدلالة في الثقافة الإسلامية فهو يحيل بالدلالة إلى الستر والحشمة والعفاف في لباس المرأة الظاهر والمعنوي، وهذه الدلالة لهذا المصطلح متفق عليها ومعروفة في كل المدارس

---

(١) المعنى في علم المصطلحات، هنري بيجوان وآخرون، ص٣٠٢.

الفقهية على اختلاف تنوعاتها، ولكن هذا المصطلح بالذات تم اختراقه في عدد من الأطروحات الثقافية العربية بحيث أصبح يدل على الهوية الدينية فقط مفرغاً من أي دلالة محافظة، ولأجل هذا الاختراق نشأ حجاب ما يسمى بـ«حجاب الموضة» الذي تلتزم فيه الفتاة بتغطية شعرها فحسب مع لبس الملابس الفاتنة والألوان الزاهية، ومع هيمنة المفاهيم الغربية استطاعت هذه الدلالات في لحظة ضعف أن تخترق مصطلح «الحجاب» في الاستعمال الإسلامي، فصار اسم «الحجاب» في العموم يحكي الموضة والزينة والفتنة، وتوارت كل المعاني المكتنفة لهذا المصطلح في الاستعمال الإسلامي التي كانت مقصداً لفريضته.

وإذا كان مصطلح «الحجاب» يمثل حالة اختراق لدلالته الشرعية؛ فإن هناك نوعاً آخر من الاختراق، ويتمثل بتبادل المفاهيم داخل المصطلح بحيث يكون المفهوم الأصلي فرعيّاً، والمفهوم الفرعي مركز الدلالة ومحور المفهوم، ويحدث هذا في لا وعي المستخدم في كثير من الأحيان، ويرجع هذا إلى هيمنة المصطلحات التي يفرضها الجانب الأقوى، ويتلقاها بضعفٍ المستقبِل، ويتداولها بسياقاته الثقافية دون مساءلة ثقافية لدلالاتها، ودون البحث في أوجه الاختراق فيها، فمثلاً يعد مصطلح «حقوق المرأة» مصطلحاً شرعيّاً في العموم، فإن الإسلام لم يعط الحقوق للإنسان فقط بل منحها للحيوان، وجاءت الشريعة بحزمة غير قليلة من حقوق المرأة سواء كانت

هذه المرأة بنتاً أو زوجة أو أمّاً، ولكن الملاحظ عند التعاطي مع المصطلح أنه تم اختراق المصطلح بمفاهيم غير شرعية، فمثلاً يطلق مصطلح «حقوق المرأة» للمناداة باستقلالية المرأة عن الرجل في كل شيء فلها أن تسافر بدون محرم، وليس للرجل حق العصمة، ولها أن تعمل دون أي مراعاة لأي ضوابط، هذه المفاهيم وغيرها تم اختراق مصطلح «حقوق المرأة» بها، وصار الحديث عن المصطلح في بعض السياقات الثقافية منحصراً على هذه المفاهيم، وتوارت المفاهيم الشرعية لمصطلح «حقوق المرأة» حتى صار الحديث يثير ريبة عند المحافظين بسبب استغراق المصطلح ببعض الدلالات الدخيلة، واستبعاد الدلالات الأصلية في المصطلح.

إن اختراق المصطلح ليس له صورة واحدة، بل هناك صور متعددة لاختراق المصطلح، وربما تكون أخطر صور الاختراق تقعيد المصطلح أو دسترة المصطلح، بحيث يعبأ المصطلح بالدلالات السلبية ويسك من المصطلح مادة دستورية، ولا تكون مرحلة التقعيد هذه إلا بعد مرحلة متقدمة من استعمال المصطلح، والقاعدة على حد تعبير فريد الأنصاري هي: «تركيب نسقي من المصطلحات، ووظيفتها حل إشكال من الإشكالات، لا وصف مفهوم معين، ولا يكون هذا إلا في مرحلة متقدمة من عمر العلم، جاوزت مرحلة المصطلحات التي هي أوصاف لمفاهيم تصويرية بينما القواعد

هي مفاتيح للقضايا»[1]، كالقاعدة المشهورة «الضرورات تبيح المحظورات» حيث لا يتم سكّ هذه القاعدة إلا بعد تشكّل مصطلحاته واستقرارها، وعند الحديث عن إشكالية تقعيد المصطلح النسوي كصورة من صور الاختراق، فإنه يتم تقعيد المصطلحات المائعة التي لم يتم حسمها لحد الآن، وقد لا يتوفر حسمها في المراحل القريبة كمصطلح «التمييز ضد المرأة» وغيره من المصطلحات التي تم تقعيدها في بعض الدساتير العربية كما في مدونة الأسرة في المغرب[2]، حيث لم تشترط المدونة وليّاً للمرأة مساواة بالرجل كما في المادة (١٣)[3]، وكذلك منع تعدد الزواجات كما في المواد (٤١ ـ ٤٦)[4]، إلا بشروط يحددها القاضي، وهذه الدسترة قد تكون أخطر من إشكاليات المصطلح الفكرية حيث إنه تجاوز مرحلة الفكر والتنظير إلى مرحلة العقوبة والجزاء في أحيانٍ كثيرة.

فعملية الاختراق المستمرة لكثير من المصطلحات ذات الطبيعة السّجالية، أو المصطلحات المشحونة بكمية غير قليلة

---

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري، ص٤٩.

(٢) مدونة الأسرة المغربية، هي تشريع قانوني تمّ تشريعه من قبل البرلمان المغربي عام ٢٠٠٤م، وأقرّه ملك المغرب محمد السادس، وهو القانون المحدد لكثير من أحكام الأسرة، وما يتعلق بها كالزواج والطلاق والولاية وغيرها. انظر الجريدة الرسمية رقم ٥١٨٤ الصادرة ٥/ ٢/ ٢٠٠٤م باسم مدونة الأسرة في ٨٨ صفحة.

(٣) انظر: مدونة الأسرة، ص٢٥.

(٤) انظر: مدونة الأسرة، ص١٨، ١٩.

من الشّحنات الأيديولوجية أوصلت الحال في بعض الأحيان إلى ما يمكن أن يُسمى بـ«التَّلوُّث الاصطلاحي» بحيث أصبح الكثير من المصطلحات المحايدة وبعض المصطلحات الشرعية مصطلحات ملوّثة الدلالة بحيث لا يمكن استخدامها بدون مساءلة لها أو تطهير لدلالتها، وهناك عدد غير قليل من المصطلحات النسوية أصابها التلوّث الدلالي بأسباب الصراع الثقافي الأيديولوجي وأحياناً الذرائعي، فمصطلح: «النشوز» أو «الحجاب» أو «الولاية» أو «التعدد» مع أنها مصطلحات شرعية؛ إلا أنه أصابها بعض التلوث الدلالي، ومشكلة هذا النوع من التلوث أن المصطلح بعد أن كان يحمل قيمته الدلالية الثابتة؛ التصق به بعض المفاهيم والصفات السلبية التي ترسخت في بنيته الاستعمالية نتيجة ضغط السياقات المحملة بالصراعات الأيديولوجية، ويكون هم المثقف المحافظ هو محاولة تخليص هذا المصطلح من التلوث داخل دائرة الإعمال والاشتغال.

ج ـ احتراق المصطلح:

إن تلوث المصطلح واختراقه مقدمة لاحتراقه، فكثير من المصطلحات التي كانت تعمل عملها بشكل جيد وتؤدي وظيفتها بعلمية محايدة ومجردة، ولكن لما كانت هذه المصطلحات بؤرة الصراع الأيديولوجي ومثار سجال قوي،

وبعد تكاثر الضربات على أي المصطلح يكون في واجهة الصراعات الأيديولوجية ستضعف دلالته بشكل كبير، وقد يصبح عاجزاً عن الدلالة على مفهومه، وقد يكون مصطلح «المؤامرة على المرأة» مثالاً للمصطلحات المحترقة، فإذا كانت دلالة المصطلح تعني التدبير أو التخطيط أو الدراسات التي تروم إلى تغيير البنية الاجتماعية من خلال بوابة المرأة، وكل هذه مفاهيم واقعة، ومستخدمة باستمرار، ويمكن أن يقال إن الدول الغربية على سبيل المثال عندها مشروع خاص في تغيير وضع المرأة في البلاد العربية، وهذه الدلالات يمكن أن يعبر عنها بمصطلح «المؤامرة على المرأة» إلا أن المصطلح الآن لا يمكن أن يستخدم للدلالة على هذه المعاني، حيث إن المصطلح احترق لكثرة الانتقاد الذي وجّه إليه، حتى أصبح عاجزاً عن الدلالة على مفاهيمه، والمستخدم للمصطلح أيّاً كان يُرمى بالنعوت السلبية بغضّ النظر عن صحة المفاهيم التي يتضمنها، لذلك فحالة احتراق المصطلح حالة تنشأ من كثرة الضربات على المصطلح بحيث تشلّه عن أداء وظيفته الدلالية، وفي هذه الحالة يجب ترك هذه المصطلح المحترق ليموت وإنشاء مصطلح بديل عنه وعدم إضاعة الوقت بالدفاع عنه.

ويقال كذلك في مصطلح «سدّ الذرائع» فيما يتعلق في قطع الطرق التي تؤدي إلى فتنة المرأة أو الافتتان بها،

فمصطلح «سدّ الذرائع» مصطلح أصولي تواتر إيراد الأصوليين عليه وعلى بحثه وتدل مجمل دلالته على «منع كل فعل يفضي إلى الحرام»[1]، وهذا المنع راجع إلى علة مفضية أو غالبة الوقوع، والحديث عن هذه القاعدة يختلف من سياق إلى آخر، وأكثر ما تتداول فيه هذه القاعدة كتب أصول الفقه، والحديث هنا حديث علمي بحت بعيد عن الأيديولوجيا والتوظيف، واستعمالها في أي صورة كانت في هذا الحقل سيكون استعمالاً محايداً، ولكن هذه القاعدة كثيراً ما يتم تداولها في الخطاب العربي المعاصر عند الحديث عن قضايا المرأة بين الخطابات الإسلامية والخطابات العلمانية، بكون هذه القاعدة تجعل المجتمع يتجه إلى المنع والحرمان من المباح بما لا يدل عليه دليل، وبغض النظر عن وجاهة هذه الدعوى، فإن الملاحظ أن إيراد مصطلح «سدّ الذرائع» في سياق السجال الثقافي معناه إيراد مصطلح منهك بكثرة الضربات، مشوّه الدلالة، ومفرّغ من محتواه العلمي ومشحون بكمية غير قليلة من الأيديولوجيا، وإزاء هذا المصطلح المحترق يمكن التعبير عن الحكم المبني على سد الذرائع بأنه حكم مبني على علة، والمعروف أن جميع الأحكام الشرعية أحكام مبينة على علل.

---

(١) انظر الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي ٤/ ١٤٣.

المبحث الثالث

المنهج العلمي في تناول المصطلحات النسوية

ما سبق بيانه في موضوع تشكّل المصطلح النسوي وكمية المفاهيم والدلالات التي يحملها المصطلح وإشكالياته المتعددة؛ يفرض وجود منهج علمي للتعامل مع المصطلح بشكل عام بحيث يكون هذا المنهج واعياً بشكل كبير، فكل هذه الإشكالات إلى جانب إدراك ألاعيب توظيف المصطلحات النسوية يؤكد أن المنهج العلمي الصحيح ينبغي ألا يتوارى أثناء السجال والصراع الثقافي، بل تكون حاجة المنهج للمعيار العلمي أشد في وقت الأزمات ووقت الأجواء المشحونة بالصراعات الثقافية ويمكن اختصار ذلك بمحورين أحدها: المنهج الشرعي، والآخر المنهج الدلالي وتفصيلهما كالتالي:

١ ـ المنهج الشرعي:

عندما نعود إلى نقطة البداية في المعيار الشرعي في التعامل مع المصطلحات، نجد أن القرآن الكريم ابتداءً بيّن

أهمية مراعاة الشحنة الدلالية لمفهوم المصطلح، وأن كل مصطلح يحمل شحنة دلالية لا يمكن أن تستخدم إلا في سياقها الصحيح، وأي استخدام لهذا المصطلح في غير سياقه قد يعرض المفهوم والسياق إلى الانحراف الدلالي، ففي سبب نزول قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾﴾ [الحجرات: ١٤] قال القرطبي: «نزلت في أعراب بني أسد بن خزيمة قدموا على رسول الله ﷺ في سنة جدبة وأظهروا الشهادتين ولم يكونوا مؤمنين في السر، وأفسدوا طرق المدينة بالعذِرات وأغلوا أسعارها، وكانوا يقولون لرسول الله ﷺ: أتيناك بالأثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان فأعطنا من الصدقة، وجعلوا يمنون عليه فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية. وبالجملة فالآية خاصة لبعض الأعراب؛ لأن منهم من يؤمن بالله واليوم الآخر كما وصف الله تعالى»[1]، وعلق ابن كثير على هذه الآية بقوله: «وقد استفيد من هذه الآية الكريمة أن الإيمان أخصّ من الإسلام كما هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ويدل عليه حديث جبريل عليه الصلاة والسلام حين سأل عن الإسلام ثم عن الإيمان ثم عن الإحسان،

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ١٦/٣٤٨.

فترقى من الأعم إلى الأخص ثم للأخص منه»[1].

ويدل على اختلاف حمولة مصطلح «الإيمان» عن حمولة مصطلح «الإسلام» ما رواه سعد بن أبي وقاص ﵁ قال: قسم رسول الله ﷺ قسماً، فقلت: يا رسول الله: أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال النبي ﷺ: «**أَو مسلم**» أقولها ثلاثاً، ويرددها عليّ ثلاثاً «**أَو مسلم**» ثم قال: «**إني لأعطي الرجل، وغيره أحب إليّ منه، مخافة أن يكبه الله في النار**»[2]. وهذا الحديث يؤكد أن لكل مصطلح دلالاته التي لا ينبغي استخدامه في سياق إلا إذا ناسبت هذه الدلالات السياق المراد، وإنه قد يوجد استخدامات مغرضة تحاول اختراق المصطلح يجب الحذر منها، وأن هذه الاستخدامات قد تقلب الدلالات بدون وعي من المستخدم ذاته، وقد أشار القرآن إلى شيء من هذا كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٤] وقد قال القرطبي في تفسير هذه الآية: «مما روي عن قتادة، أنها كانت كلمة صحيحة

---

(١) تفسير ابن كثير ٧/ ٣٦٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ح(٢٧)، ومسلم في كتاب الإيمان باب: تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه، والنهي عن القطع بالإيمان من غير دليل قاطع ح(٢٣٦).

مفهومة من كلام العرب، وافقت كلمة من كلام اليهود بغير اللسان العربي، هي عند اليهود سبّ، وهي عند العرب: أرعني سمعك وفرغه لتفهم عني، فعلم الله جل ثناؤه معنى اليهود في قيلهم ذلك للنبي ﷺ، وأن معناها منهم خلاف معناها في كلام العرب، فنهى الله ﷻ المؤمنين عن قيلها للنبي ﷺ، لئلا يجترئ من كان معناه في ذلك غير معنى المؤمنين فيه، أن يخاطب رسول الله ﷺ به»[1].

إذن؛ نحن أمام منهج قرآني فريد في التعامل مع المصطلحات، وأن المصطلح ليس كلمة محايدة أو كلمة اعتيادية، بل إنها كلمة تحمل قوة دلالية قد تؤثر في السياق أو قد تقلبه، لذلك كان المنهج القرآني دقيقاً في هذا الجانب بالذات.

* * *

إنَّ مشتركات الدلالة في بعض المصطلحات لا يعني إمكانية تبادل المصطلحات في مواقعها، بل لكل مصطلح حمولة مفاهيمية قد تشترك في بعضها مع مصطلح آخر وقد تفترق معه أيضاً في نفس الوقت، وهذا يؤكد على أهمية مراعاة الدلالة الغالبة واستخدام المصطلح المناسب لها، وفي الوقت نفسه الابتعاد عن المصطلحات التي قد تحمل دلالات

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٢/ ٤٦٦.

سلبية وإن كانت تشترك مع المصطلح المراد ببعض المفاهيم، ولذلك جاءت السُّنَّة النبوية بفرز عدد من المصطلحات الملتبسة المفاهيم بغية فكّ الاشتباك بين المفاهيم المشروعة من المفاهيم غير المشروعة كما في حديث أبي هريرة ﵁ أن النبي ﷺ قال: «**لا يقل أحدكم: أطعم ربك، وضئ ربك، اسق ربك، وليقل: سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي أمتي، وليقل: فتاي وفتاتي وغلامي**»(١)، مع أن المفهوم من قول السيد لمملوكه لا يقصد بها العبودية دون الله، لكن لما وجد الاشتراك في دلالة المصطلح وأنه قد يحمل المعنى المحرم نهي عنه من باب التنزيه(٢).

ومثل ذلك جاء النهي عن تسمية العنب الكرم، لاشتراك الدلالة في بعض السياقات بالخمر التي هي من أعظم المحرمات، ولأجل فكّ الاشتباك في دلالة المصطلح جاء النهي عن ذلك كما في حديث عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا يقولن أحدكم للعنب الكرم، فإن الكرم الرجل المسلم**»(٣)، وعلق النووي على هذا الحديث بقوله:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العتق باب: كراهة التطاول على الرقيق وقوله: عبدي أو أمتي ح(٢٥٥٢)، ومسلم في كتاب الأدب، باب: حكم إطلاق لفظة العبد، والأمة، والمولى، والسيد ح(٢٢٤٩).

(٢) انظر على سبيل المثال: شرح النووي على مسلم ١٥/٦ وغيره.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الأدب، باب: كراهة تسمية العنب كرماً ح(٢٢٤٧).

«ففي هذه الأحاديث كراهة تسمية العنب كرماً، بل يقال: عنب أو حبلة. قال العلماء: سبب كراهة ذلك أن لفظة الكرم كانت العرب تطلقها على شجر العنب وعلى العنب وعلى الخمر المتخذة من العنب، سموها كرماً لكونها متخذة منه، ولأنها تحمل على الكرم والسخاء، فكره الشرع إطلاق هذه اللفظة على العنب وشجره لأنهم إذا سمعوا اللفظة ربما تذكروا بها الخمر وهيجت نفوسهم إليها فوقعوا فيها أو قاربوا ذلك، وقال: إنما يستحق هذا الاسم الرجل المسلم أو قلب المؤمن»[1].

وهناك نصوص من السُّنَّة كثيرة في النهي عن استخدام بعض المصطلحات سواء كان النهي نهي تحريم أو نهي كراهة حتى لا يشيع المصطلح الجاهلي ويتوارى المصطلح الشرعي كما في حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تغلبنّكم الأعراب على اسم صلاتكم فإنما هي العشاء، وإنما يقولون العتمة، لإعتامهم بالإبل**»[2].

كما أن هناك نصوصاً تمنع استخدام بعض المصطلحات التي تحمل الدلالة الشركيّة كما في حديث أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أخنع الأسماء يوم القيامة عند الله**

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١٥/ ٤، ٥.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الصلاة، باب: النهي أن يقال صلاة العتمة ح(٧٠٥)، وأصل الحديث في الصحيحين.

رجل تسمى ملك الأملاك»[1] حيث هذا المصطلح فيه معنى الشرك لذلك جاء النهي عنه فليس لأحد التسمي به.

إنّ الغرض هنا ليس بحثاً في المناهي اللفظية، ولكن الغرض بيان مراعاة الشريعة المعيار المنضبط في استخدام المصطلحات، وأيضاً أهمية الكشف عن الدلالات الملتبسة والألاعيب المتوارية خلف المصطلحات التي قد يبدو من ظاهرها الحياد.

ولما تكاثرت المصطلحات الوافدة وخصوصاً في مجال العقائد وبعد دخول كتلة كبيرة من المصطلحات الفلسفية في مباحث العقائد، وكثر فيها الجدال والصراع أحياناً، اتخذ السلف موقفاً موحداً تجاه هذا الغزو المصطلحي وتنوَّعت عباراتهم في تأصيل الموقف من المصطلحات ذات المصدر الثقافي المغاير، وهذا ينطبق على المصطلحات المتداولة في باب العقائد وعموم المصطلحات الأخرى بما فيها المصطلحات النسوية، وربما كان أكثر من نظّر لذلك الإمام ابن تيمية رحمه الله في أكثر من موضع من أبحاثه المتناثرة، منها ما ذكره في «درء تعارض النقل والعقل» حيث يقول: «وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض وأمثال ذلك، فليس على أحد

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب: أبغض الأسماء إلى الله ح(٦٢٠٥).

أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء، لا في النفي ولا في الإثبات، حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً، وإن كان أراد به معنى مخالفاً لقول المعصوم كان ما أراده باطلاً، ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه، وهي مسألة فقهية، فقد يكون المعنى صحيحاً ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة، وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطل، كما قال علي رضي الله عنه لمن قال من الخوارج المارقين لا حكم إلا لله ـ: كلمة حق أريد بها باطل»[1].

إن نص ابن تيمية هذا وأمثاله كثيرة يبيّن بشكل واضح خطورة التعامل مع الكلمات التي تحمل قوة اصطلاحية حتى يتبين المراد منها بشكل دقيق، وحتى لو تبين المراد منها بشكل دقيق فقد تحمل حمولة مفاهيمية قد يكون المُستعمِل لها غير قادر على كبح جماحها فيُفضل التعبير عن الدلالة بمصطلح شرعي أو لفظ آخر قد لا يحمل هذه الشحنة من المعنى التي قد تحرف الدلالة في سياق يفترض أن يكون محايداً.

٢ ـ المنهج الدلالي:

لا يمكن الإلمام بدلالات المصطلح دون المعرفة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ٢٩٦، ٢٦٧.

بالفضاء الذي يتحرك فيه المصطلح، وهو ما يسمى بالمجال الدلالي للمصطلح وهو: «مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، حيث إن الكلمة لا معنى لها بمفردها، ولكنها تكتسب معناها في ضوء علاقتها بالكلمات الأخرى، وأن معنى الكلمة لا يتحدد إلا ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة»[١]، وتعتمد هذه النظرية كما يفسرها كريم زكي حسام الدين بأنها: «تعتمد على الفكرة المنطقية التي تقول بأن المعاني لا توجد منعزلة الواحد تلو الآخر في الذهن، بل لا بد لإدراكها من ارتباط كل معنى منها بمعنى أو بمعان أخرى»[٢].

ويتداخل هنا علم الاجتماع ليكمل صياغة النظرية بأن: «فكرة المجال الدلالي تقوم على جانب التدرج وتداعي المعاني حيث إن المجالات الدلالية تعتبر أبنية مستقلة من المعاني القائمة على التصنيف المتدرج من العام إلى الخاص، وتعتبر هذه الأبنية التي تلعب ثقافة الجماعة دوراً

---

(١) التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين ١/ ١٠٠. وانظر أيضاً: المصطلحات الدينية في شمس العلوم، محمد الأكسر ١/ ٢٥، نظرية الحقول الدلالية، عمار شلواي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد الثاني، يونيو، ٢٠٠٢م.

(٢) التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين ١/ ١٠٠.

كبيراً في تشكيلها وتحديدها مؤشراً مهماً في معرفة نظرة الجماعة من الجماعات للعالم الذي يعيشون به، وتحديد الكلمات بواسطة البناء المتدرج عملية مهمة لتحديد علاقات الكلمات بعضها ببعض ووسيلة ناجحة تمدنا بالفروق الدلالية بينها»[١].

فمعرفة المجال الدلالي للمصطلحات أمر مهم في تحديد دلالاتها المتجانسة والمتماثلة التي تتحرك في فضاء واحد ومعرفة الروابط بينها، فمثلاً لدراسة مصطلح معين لا بد من المرور على مجموعة من المصطلحات المرتبطة بها دلاليّاً، وهذه النظرية قال بها اللغويون العرب قديماً[٢] وأيضاً قال بها علماء الألسنيات حديثاً[٣]، ويضع الدكتور عبد الوهاب المسيري طريقة مقترحة لدراسة المصطلح من خلال المجال الدلالي حيث يقول: «وقد تطورت طريقة جديدة في التعريف أطلق عليها التعريف من خلال دراسة الحقل الدلالي لمجموعة المصطلحات المتداخلة المتشابكة، وهي طريقة تتسم بالتركيب، إذ يقوم الباحث باستعراض كل

---

(١) انظر التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين ١/ ١٠٤.

(٢) انظر على سبيل المثال: نظرية الحقول الدلالية دراسة تطبيقية في المخصص لابن سيده، هيفاء عبد الحميد كلنتن، ص١٥٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: نظرية الحقول الدلالية، عمار شلواي، مجلة العلوم الإنسانية، العدد الثاني، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، ص٤٠.

التعريفات المتاحة ثم يحاول اكتشاف الرقعة المشتركة (النموذج الكامل) فيما بينها ويجردها ويصبح هذا هو التعريف الجديد. وتعدد المصطلحات وتنوعها (بل وتناقضها أحياناً) يفرض على الباحث ألا يكتفي بدراسة التعريفات المعجمية الهزيلة بل عليه أن يخرج من نطاق الكلمات والتعريفات ليتواصل مع الظواهر الاجتماعية والتاريخية نفسها، ومن ثم يتسع نطاق عملية التعريف»[1].

فمثلاً عند دراسة مصطلح «الإرهاب» لا بد من معرفة المجال الدلالي للمصطلح وهو مجموعة من المصطلحات الذي يتحرك من خلالها مصطلح «الإرهاب» مثل مصطلح «العنف»، «التشدد»، «التطرف» وتُسمى بـ«العائلة المصطلحية» وهي: «الحقل المصطلحي الذي تنتظمه مجموعة محددة من المصطلحات المتجانسة مفاهيمها وربما حدودها أيضاً»[2].

وإذا كان السياق الداخلي للمصطلح وهو النظر للمجال الدلالي يعكس أهميته في معرفة دلالة المصطلح؛ فإن السياق الخارجي لا يقل أهمية عن السياق الداخلي، فكثير من المصطلحات قد لا تحدد دلالاتها إلا بمعرفة السياق الذي تتحرك من خلاله، ومن خلال السياق تتكون الدلالة

---

(١) في الخطاب والمصطلح الصهيوني دراسة نظرية تطبيقية، المسيري، ص٦٧.

(٢) إشكالية المصطلح في الخطاب العربي الجديد، يوسف وغليسي، ص٤٦.

المفهومية للمصطلح. وقد أشار بعض الألسنيين إلى هذا: «فكلمة (بنت) تختلف قيمتها الدلالية من إنسان لآخر فهي عند الشباب الحبيبة السمراء أو الشقراء، وعند الأب الابنة، وعند المستخدم الخادمة أو العاملة، وعند المعلم التلميذة أو الطالبة، وعند الطبيب العذراء، وعند النفساني المراهقة، فهذه ألوان من القيمة الدلالية التي تحملها كلمة (بنت) باختلاف مواقف الأشخاص وتجاربهم»[(١)].

بل إن السياق قد يقلب دلالة المصطلح من الدلالة الإيجابية إلى السلبية أو العكس، والسياق قد يكون لغويّاً أو سياقاً غير لغوي، والذي يعنينا في البحث في دلالة المصطلح هو السياق غير اللغوي وهو: «كل ما يحيل على خارج النص أو ما حوله من مؤثرات بيئية تاريخية أو سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية أو غيرها، من الممكن أن تنعكس على النص فيصطبغ ببعض ألوانها»[(٢)]، وإذا كان هناك أنواع من السياقات قد لا تقدم لنا المساعدة بشكل كبير فيما يتعلق بفقه المصطلح كالسياق التداولي والسياق الإدراكي والسياق

(١) التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين ١/ ٨٧.

(٢) السياق والنص استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، فطومة لحمادي مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر، عدد يناير، ٢٠٠٨م. وانظر أيضاً: المعنى في علم المصطلحات هنري بيجوان وآخرون ص٢٧٠، ٢٨٠.

النفسي الاجتماعي أو السياق الصوتي وغيرها، إلا أن ما يهمنا في ذلك هو السياق الثقافي، وهو الذي قد يعطينا التقنية اللغوية في فقه المصطلح ودلالته، حيث يعني السياق الثقافي: «تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، وغالباً ما يكون هذا المحيط اجتماعيّاً، فللسياق الثقافي أهمية بارزة إذ يقتضي على القارئ لكي يفهم نصّاً من النصوص أن يلم بالسياق الثقافي لهذا النص، فالدلالة المعجمية قد تكون مضللة له إذا لم يتوسع بالبحث عن المعاني الأخرى والتي يستمدها من السياق الثقافي»[١].

وفي سياق المصطلح النسوي على سبيل المثال وعند استقراء المصطلحات النسوية التي جاءت مع الاتفاقيات الدولية لا يمكن إدراك هذه المصطلحات تمام الإدراك إلا بعد معرفة السياق الثقافي والاجتماعي والفلسفي التي نشأت فيه هذه المصطلحات، ولذلك فالرجوع إلى السياق يعطينا كمية كبيرة من الدلالات أكثر مما توفره المعاجم اللغوية، بل إن السياق هو المكان الذي من دونه يكون المصطلح مجرد

---

(١) السياق والنص استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي، فطومة لحمادي مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر، عدد يناير ٢٠٠٨م، وانظر أيضاً النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، محمد حماسة عبد اللطيف، ص١١٣، ١١٤.

عنصر ميت، وهذه المعاني أشار إليها برونو دو بيسيه بقوله: «لا تزود المعجمية عادة بأي علامة دالة على الميدان، وحين يصار إلى ذكر الميدان فهو غالباً ما يعتبر بمثابة علامة الاستعمال، تسمح هذه العلامة بتصنيف التعريفات المطابقة لمختلف مفاهيم الكلمة، وتتسم عموماً العلامة الدالة على الميدان التي يزودنا بها المعجميون بطابع اجتماعي ثقافي، فهي تصور الكلمة من وجهة نظر اجتماعية ومهنية، ولكن غالباً ما تملك العلامة الدالة على الميدان قيمة اجتماعية لغوية»[١].

ففي تعريف مصطلح الديمقراطية في موسوعة السياسة ـ على سبيل المثال ـ كان فيه شيء من مقاومة المصطلح على الضبط الدلالي، وذلك لأن السياق الذي نشأت فيه الديمقراطية ليس سياقاً موحداً يمكن رد ذاكرة المصطلح إليه مما يزيد الأمر تعقيداً، ولذلك اعترفت الموسوعة السياسية بصعوبة ضبطه بقولها: «إن تشعّب مقومات المعنى العام للديمقراطية وتعدد النظريات بشأنها، علاوة على تميّز أنواعها وتعدد أنظمتها والاختلاف حول غاياتها، ومحاولة تطبيقها في مجتمعات ذات قيم وتكوينات اجتماعية وتاريخية مختلفة؛ يجعل مسألة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت مسألة غير

---

(١) المعنى في علم المصطلحات، هنري بيجوان، ص٢٧٣.

واردة علميّاً»[1].

إن السياق بما يحويه من مجال دلالي يعتبر أساساً في دلالة المصطلح، فقد يحيل السياق مصطلحات ذات دلالات إيجابية براقة إلى سياق استعدائي، كما في استخدام مصطلح «ذكورية» أو «حقوق المرأة» في خطابات استعدائية تنشئ مجموعة من العلاقات الدلالية والتصورية السالبة.

وبما أن من أهم إشكاليات المصطلح وجود مصطلحات مختلطة الدلالة لأي أسباب كانت، ولأجل فك الاشتباك بين هذه المعاني المتداخلة التي قد يفرضها السياق أحياناً أو تفرضها الأدلجة أحياناً أخرى؛ وطبقاً لنظرية المجال الدلالي في دراسة المصطلحات، فإن لفقه المصطلح ينبغي مراعاة الاختلاف بين دلالة المصطلح في سياقه الثقافي مع مراعاة الدلالة المعجمية للمصطلح؛ وبين اختلاف مدلوله من خلال سياقه الحضاري نظراً لارتباط السياق الحضاري بترحلات لدلالة المصطلح عبر حقب قد لا تكون بالطويلة، كما يتأكد لفقه المصطلح تحديد نظرية العلاقات الدلالية المختلفة بين المصطلحات ذات العائلة المصطلحية المتقاربة أو التي ترتبط فيما بينها بعلائق تفرضها طبيعة التداول والاستعمال الثقافي، وبعد تحقق هذا ممكن أن نصل إلى دلالة للمصطلح قد تكون

(١) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي ٢/ ٧٥١.

قريبة جداً من الدلالة الحقيقية له، ونستطيع التعامل معه بيقظة شديدة.

ولأجل فقه دقيق للمصطلح فنحن بحاجة إلى البحث عن دلالة المصطلح في لغته الأصلية بعيداً عن أي دلالات لحقت بالمصطلح أثناء تطوره أو ترحّلاته، ويأتي في خطوة تالية تتبع دلالة المصطلح في تطوره في بيئته الأصلية ومحاولة الكشف عن التطور الذي لحق بالمصطلح وما هي الدلالات والمفاهيم التي تحمّلها، مع محاولة الكشف عن إشكالية الترجمة لهذه المصطلح، وهل تمت ترجمته بالنظر إلى الدلالة المعجمية فحسب وما هي الدلالات التي انتقلت مع اللفظ المترجم، والمقابلة بين هذه الدلالات، كما يتأكد أيضاً تتبع مفهوم المصطلح بعد الترجمة ومدى التغير الذي لحق بالمصطلح بعد هجرته إلى اللغة الأخرى.

حيث إن تنقية مفاهيم المصطلحات التي بدأت تدخل مجال التداول في الفكر العربي سواء في مجال الثقافة أو الاجتماع مما علق بها من مضامين قد لا تتواءم مع المكوّن الإسلامي للحضارة الاسلامية، حيث إن اللغة كما مر ليست أداة رمزية فحسب؛ بل قالب لنقل المفاهيم والتصورات الحضارية، فلا يمكن التعامل مع المصطلحات الثقافية المنتجة غربيّاً كما نتعامل مع المصطلحات الغربية العلمية، لرخاوة الدلالة في الأولى ولصلابتها في الثانية، ولأجل

تجاوز إشكالية الترجمة فقد اقترح عبد الوهاب المسيري للخروج من هذا المأزق بقوله: «لعل القاعدة الأساسية لعلاج هذا الخلل هو ألا نترجم على الإطلاق، وإنما ننظر للظاهرة ذاتها سواء في بلادنا أم بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلوله حق المعرفة، ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي، والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية، (أي: نقلاً دون اجتهاد) للكلمة الأصلية، ولكنه مع هذا وبسبب هذا؛ تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا؛ أي: أننا سنولد أو نصكّ مصطلحاً يصف ما نرى نحن، ويفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسميات الآخر وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته، وهذا لا يعني بالضرورة انغلاقاً على الذات، وإنما يعني انفتاحاً حقيقيّاً على الآخر بدلاً من الخضوع له تماماً أو رفضه تماماً»[١].

إن الدلالة المصطلحية في سياقاتها المتعددة تفرض على المتلقي أثناء استقباله للمصطلح أن يكون واعياً بالتحولات التي ترافق المصطلح أثناء دورانه في مجال دلالي معين، ذلك أن هذا المجال وهذا السياق هو الذي سيقوم بتركيز المفهوم سواء كان إيجابيّاً أو سلبيّاً في ذاكرة المتلقي،

---

(١) إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد محوري مشكلة المصطلح والأدب والنقد، عبد الوهاب المسيري وآخرون، ص٨٤.

وهو الذي يحصل في وسائل الإعلام بوسائطها المتعددة من تحيزها لمفاهيم سالبة لبعض المصطلحات على حساب المفاهيم الأكثر صدقاً.

القسم الثاني

الإطار التطبيقي

المبحث الأول: التشكّل والتطبيع.

المبحث الثاني: الأنثى والأنوثة جدل المصطلح والمفهوم.

المبحث الثالث: التمييز ضد المرأة وتذكير الأنوثة.

المبحث الرابع: مصطلح الحجاب والدوال المتعددة.

المبحث الخامس: مصطلح تمكين المرأة والاستقواء المادي.



مدخل

إذا كان ما سبق في القسم الأول من هذه الدراسة حول إشكالية المصطلح النسوي في الفكر العربي المعاصر، فإن الجانب التطبيقي يعتبر مكملاً أساسيّاً للنظرية، حيث إن التطبيق يقرّب الصورة أكثر في كيفية تكوّن هذه الإشكاليات، إضافة إلى معرفة كمية الدلالات المختلفة المتصارعة على كتلة المصطلح، إلى جانب الوقوف على وضعية الإعمال والاشتغال التي ترافق ترحّلات المصطلح في السياقات الثقافية المختلفة، وكمية الحياد والأيديولوجيا التي تحاول الإمساك بالمصطلح وتوظيفه بناء على مواقعها الثقافية وصراعاتها الاجتماعية وخصوصاً في المصطلحات التي يؤثر الاختلاف فيها في تغيير البنية الاجتماعية للمجتمع، كمصطلح «الحجاب» على سبيل المثال أو مصطلح «المساواة» وغيرها.

إنّ من المهم قبل الحديث عن دراسة إشكاليات بعض

مصطلحات المرأة من الناحية التطبيقية ومعرفة دلالتها الملتبسة التي قد تكون في كثير من الأحيان نقاط اختلاف وصراع، لا بد قبل ذلك من معرفة كيفية تشكل دلالات هذه المصطلحات بالذات وما هي المرجعيات المعرفية للمكونات المفاهيمية لهذه المصطلحات. إن هناك عدداً من المكونات التي تعتبر مكونات أساسية في تشكّل المفاهيم الخاصة بالمرأة، وهذه المكونات قد تبرز بروزاً لا تختلف معه الدلالة من ناحية وضوح مرجعيتها ومن ثم تضيق رقعة الخلاف حول الدلالة، وأحياناً تختلط هذه المرجعيات وتتداخل فيما بينها مما يتطلب معه مزيداً من التشريح والنقد لفرز هذه المكونات الدلالية لمحاولة تضييق مسألة توظيف المصطلح النسوي للأغراض الأيديولوجية، وإن كان هذا لا يتحقق بالشكل الكافي إلا أنه يبقى محاولة في الطريق الصحيح، والحديث التالي يوضح كيفية تشكّل مفاهيم المرأة بالذات بشكل أكثر تفصيلاً.

المبحث الأول

التشكّل والتطبيع

أولاً: تشكّل مفاهيم المرأة:

السؤال حول كيفية تشكّل مفاهيم المرأة سؤال كبير ومهم في نفس الوقت ليس لأجل أنه قضية ثقافية تبحث في دلالة المصطلحات بشكل عام؛ بل لأنه متعلق بالمرأة بالذات التي ربما تكون استحوذت على جزء كبير من الصراعات الثقافية في الوطن العربي، فلا يمكن إنكار الدلالات والمفاهيم السلبية الموجهة إلى المرأة في أصل الخطاب العربي المعاصر، وفي المقابل لا يمكن إنكار أن كثيراً من المفاهيم والمصطلحات الرائجة في الخطاب النسوي لا تحكي الواقع العربي ولا الإسلامي فيما يتعلق بمفاهيم المرأة، وكثيراً من دلالات المصطلحات النسوية هي عبارة عن أقنية منقولة من حقل التداول الغربي إلى حقل التداول العربي والإسلامي وإن كان لا يوجد ما يبرر هذه الإسقاطات، وهذه إشكالية من إشكاليات المصطلحات بشكل

عام وقد سبق الحديث عنها[1]، حيث إن الفكر النسوي العربي يعتبر انعكاساً للذاكرة الجمعية الغربية عن المرأة سواء تشكلت هذه الذاكرة من النصوص الدينية أو من الفلسفة الغربية أو الظروف الاجتماعية التي عاشتها المرأة في الغرب، كل ذلك شكّل دلالات لمفاهيم المرأة بقيت راسخة في الخطاب النسوي المعاصر ومتداولة بكثرة وإن كانت ليست بالضرورة أنها تحكي الواقع الفعلي، وأما عند الحديث عن المكونات التي شكّلت مفاهيم المرأة في الخطاب العربي المعاصر بشكل عام؛ فإنه مع ما ورثته من مكونات غربيّة؛ فإنها أضافت بعض المكونات التي كان لها الأثر في تشكيل مفاهيم المرأة بدرجات متفاوتة، ولعل المكون الديني يعتبر نقطة البداية في تشكّل هذه المفاهيم النسوية وهو ما سيكون الحديث عنه في الفقرة التالية.

١ ـ المكّون الديني:

يعتبر المكّون الديني وخصوصاً في الثقافة العربية المكّون الأساسي لتشكل مفاهيم المرأة، وعند العودة إلى لحظات التشريع الأولى تتجلى التغيرات المفاجأة التي طرأت على حياة المرأة العربية إبّان نزول آيات التشريع المتعلقة بالمرأة، حيث كان نزول آية أو صدور نص من النبي ﷺ

(١) انظر: عن هذه الإشكالية في الحديث عن الإطار النظري في مبحثه الثاني.

كفيل بالانقياد التلقائي؛ بناء على وجوب الاتباع المطلق للشريعة الإسلامية، فقد جاء عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «لما نزلت ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾، خرج نساء الأنصار كأن على رؤوسهن الغربان من الأكسية»[(١)] فبعد أن كانت المرأة لا يحدد لباسها إلا الأعراف الاجتماعية، حيث يعتبر العرف الاجتماعي المكّون الوحيد في وقتها، أصبح القرآن والسُّنَّة النبوية المصدر الأساسي المحدد للباس المرأة وضوابط رؤية الرجال لها، ولذلك انتقل مجتمع المدينة فيما يتعلق بالمرأة إلى مجتمع تحدد مساره النصوص القرآنية والسُّنَّة النبوية، وتركت كثيراً من الأعراف الاجتماعية وأي محددات أخرى.

إن الصورة السابقة في امتثال نساء الأنصار لآية الحجاب والفهم الذي فهمنه من آية الحجاب وطريقة لبسه يعتبر نموذجاً لكل مفاهيم المرأة المتشكلة في الوعي المجتمعي إبّان نزول القرآن، وهذا المنهج في التلقي والاستدلال يعتبر هو الأصل في المكّون الديني لتشكل مفاهيم المرأة، وامتد هذا المنهج عبر القرون ليؤسس للنظرية السلفية في التلقي والاستدلال، حيث كان هذا المنهج يستبعد أي مؤثر غير ورود النص والتثبت في فهمه كما فهمه الذين أنزل عليهم النص أول مرة، ومصادقة الرسول ﷺ على هذا الفهم.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب اللباس: باب في قوله تعالى: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ ح(٤١٠١).

إن المكون الديني للمفاهيم الشرعية ومنها مفاهيم المرأة لا بد أن يمر عبر قناتين أساسيتين تعتبران شرطاً أساسيّاً في اعتبار هذا الفهم لهذا النص أو ذلك:

الأولى: ثبوت النص:

حيث يعتبر ثبوت النص قضية متفقاً عليها بين كل الأطراف المتنازعة مهما كان درجة انحرافها، أما النص القرآني فالمسألة محسومة فيه، حيث لا أحد يشكك في ثبوت النص القرآني، وكل الدعوات التي حاولت التشكيك في ثبوت النص القرآني ولدت ميتة مهما كان مصدرها، أما ثبوت السُّنَّة فكانت مثار شك كبير عند كثير من الاتجاهات العلمانية، حيث رأت تلك الاتجاهات العلمانية أن الطريقة التي تم بها جمع السُّنَّة النبوية لم تخل من الأدلجة والتوظيف السياسي والاعتبارات الاجتماعية[1]، لذلك أسقطت هذه الاتجاهات العلمانية نصوص السُّنَّة من دائرة حسابها، إلا إذا كانت هذه النصوص تدعم بعض الآراء التي تذهب إليها، وهذا نوع من التوظيف للنصوص النبوية حسب الحاجة وحسب منزع الأيديولوجيا. ويرجع سبب هذا الشك الذي يصل إلى درجة الإنكار إلى قصور علمي في الأدوات وعدم

---

(١) انظر على سبيل المثال: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص٩٤، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجواد ياسين، ص٣٢٣، وغيرها كثير.

إدراك الآلية التي تم بها جمع السُّنَّة النبوية، حيث إن هذه المعايير وكيفية تطبيقها تمت بعملية دقيقة جداً، ما بين المنهج الاستقرائي والمنهج النقدي، ولكن هذه المنهجيات الحديثية كانت فوق مستوى المعرفة العلمانية، لذلك كان من الطبيعي أن يحصل التكذيب بالسُّنَّة أو على الأقل الشك في ثبوتها، وهذا راجع في جزء كبير منه إلى جهل الخطابات العلمانية بالتراث الإسلامي بشكل عام.

الثانية: ثبوت الدلالة:

إن المكّون الديني للمفاهيم الشرعية بشكل عام ويدخل في ذلك المفاهيم الخاصة بالمرأة تنطلق من مقدمة أساسية وهي ثبوت دلالة النصوص وعدم تغيرها مع مرور الزمان والمكان، وهذا الثبات في الدلالات الشرعية راجع بدرجة أساسية إلى تعلّق الشريعة بالإنسان الذي هو محور التشريع وبالجانب الإنساني الثابت في كيانه وطبيعته مما لا يمكن أن يتغير حتى مع تطور المجتمعات في الأزمنة والأمكنة، فالنصوص المتعلقة بعلاقة الرجل بالمرأة سواء العلاقة الشرعية أو غير الشرعية مبنية على العلاقة الفطرية بين الرجل والمرأة، وهذه العلاقة الفطرية ثابتة في الجنس الإنساني مما لا يمكن أن يتغير، كقدرة المرأة على إغراء الرجل والميل الفطري لكل منها نحو الآخر مما لا يمكن أن يتغير مع مرور

الزمان واختلاف المكان، ولذلك جاءت نصوص متعددة في تحريم خلوة المرأة بالرجل الأجنبي، كما جاءت النصوص بأمر المرأة بالستر والعفة والاحتشام، إضافة إلى أمر المجتمع بمراقبة ذلك عبر التواصي بالبر والتقوى وشريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولوجود جانب ثابت في الإنسان فقد جاءت دلالة نصوص الشريعة ثابته معه كما أن هناك ثباتاً في القيم الأخلاقية الإنسانية كحسن العدل والصدق وقبح الظلم والكذب مما لا يتغير مع مرور الزمان وتغير المكان.

وإذا كان ثبوت النص في المباحث الأصولية يقرّب مسافة الخلاف، ويبقى الاجتهاد في تحديد دلالة النص، تلك الدلالة التي لا تتغير مع مرور الزمان وتغير المكان، ولكن في العصور المتأخرة وبالتحديد بعد دخول مناهج النقد الجديدة إلى ساحة النصوص الدينية أصبح ثبوت الدلالة محل شك بعد أن كانت محل يقين، وانتهت تلك المناهج النقدية إلى أن النص الديني مثله مثل أي نص، ومقومات النصوصيّة فيه مثل مقومات أي نص آخر، لذلك فدلالة النصوص بشكل عام متغيرة بناء على ظرف الزمان والمكان وبناء على القارئ المختلف، ولا توجد قراءة صحيحة أو خاطئة بل كل القراءات صحيحة، وبناء عليه فإن دلالة النصوص الدينية متغيرة حسب ظرف الزمان والمكان، ولذلك جعلت هذه

الرؤية الفلسفية المكّون الديني للمفاهيم الشرعية متغيراً، وهذا خلاف التفسير الصحيح لمصير دلالة النصوص الدينية الذي هو محل ثبات وهو المرجع النهائي في تحديد المفاهيم الشرعية بما فيها مفاهيم المرأة.

إن المكون الديني لمفاهيم المرأة على سبيل المثال قد يتشكل من مجموعة من النصوص الشرعية هي بمجموعها تدل على ثبات هذا المعنى أو ذاك، فمثلاً المفهوم المركزي في قضايا المرأة هو مفهوم الستر والاحتشام والعفة، وهذا المفهوم تشكّل من مجموعة من النصوص الشرعية كالأمر باللباس الضافي الذي لا يثير الرجل كما في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩] وكذلك حرمة إبداء الزينة كما في قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ [النور: ٣١] حتى لو كانت هذه الزينة صوت القدم كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: ٣١] بل نهى حتى القواعد من النساء من إبداء الزينة كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ

أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتِۭ بِزِينَةٍۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور: ٦٠] وأوجب الله ﷻ خفض الصوت أمام الرجال قال ﷻ: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾﴾ [الأحزاب: ٣٢] حتى لو كان بعبادة فقد قال النبي ﷺ في حديث السهو في الصلاة: «**من رابه شيء في صلاته فليسبح فإنه إذا سبح التفت إليه، وإنما التصفيق للنساء**»(١)، ونهى النبي ﷺ عن التعطر فقال: «**إذا خرجت إحداكن إلى المسجد فلا تقربنّ طيباً**»(٢)، وفي حديث آخر قال رسول الله ﷺ: «**أيما امرأة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء الآخرة**»(٣)، وغير هذا من النصوص المحكمة المتعددة كلها تشكل بمجموعها مكوناً أساسيّاً في وجوب الستر والاحتشام والعفة، ولذلك يمكن أن يقال إن المكوّن الديني لمفاهيم المرأة مكوّن أساسي مما لا يمكن أن يتغير مع مرور الزمان وتغير المكان فهذا المفهوم باقٍ بقاء الكائن الأنثوي بنواته الأصلية التي لا تتبدل ولا تتغير.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الآذان، باب: من دخل ليؤم الناس فجاء الإمام الأول فتأخر الأول أو لم يتأخر، جازت صلاته ح(٦٨٤).

(٢) أخرجه النسائي في كتاب الزينة، باب: النهي للمرأة أن تشهّد الصلاة إذا أصابت من البخور ح(٥١٣١).

(٣) رواه مسلم في كتاب الصلاة، باب: إذا شهدت المرأة العشاء فلا تمس طيباً ح(٤٤٤).

٢ ـ المكّون الاجتماعي:

إن إشكالية المصطلح النسوي في شكل عام تنبع من كون المجتمع بتطوراته هو جزءاً من مخزون دلالي للمصطلحات بحيث يقوم بشحن المصطلح بكمية غير قليلة من الدلالات التي إن لم تكن صادقة بنفسها فإنه يصعب انتزاع هذه الدلالة من هذا المصطلح أو ذلك، وربما تكون نظرية ماركس في المعرفة والوعي بها خير ما يساعد في فهم المكونات المجتمعية للدلالة المصطلحية، حيث يقول في مقدمة كتابة نقد الاقتصاد السياسي: «ليس وعي الناس بالذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»[١] وهذا مؤداه أن التغيرات الاجتماعية التي يعشها المجتمع بمؤثراتها المختلفة هي التي تساعد في تشكيل الوعي سواء قلنا إنها المفاهيم أو غيرها، ويدخل في ذلك ما نحن بصدد الحديث عنه من أن المكونات الاجتماعية تحدد دلالات المصطلحات النسوية، فالأوعية الاجتماعية محدد أساسي لمفاهيم المرأة، ولا يمكن أن تحدد الدلالات باستقلال عن غيرها من المؤثرات السسيوثقافية، وهذه الدلالات والمفاهيم خاضعة للظروف التي رافقت إنتاجها وأوجه استعمالاتها بسياقاتها الثقافية والاجتماعية.

---

(١) نقد الاقتصاد السياسي، كارل ماركس، ص٣.

إن المصطلحات النسوية تتحدد دلالاتها من خلال رؤية اجتماعية عامة عن المرأة ومفهوم المجتمع عن المرأة سواء تعلق ذلك بلباس المرأة أو تعليمها أو جسدها أو علاقتها بالرجل أو غير ذلك، وإذا تشكلت هذه المفاهيم وهذه الدلالات من خلال أقنية المجتمع فغالباً تفرض هيمنتها على الفضاء العام ويتم تبرير هذه المفاهيم، حيث يتخذ التبرير وسائل متعددة يمنحها المجتمع سلطة وهيمنة لأن تترسخ في الحسّ العام المشترك بين أفراد المجتمع، ونتيجة لذلك تظهر سلوكيات الناس التي تحكي هذه المفاهيم وكأنها عفوية وطبيعية بل وفوق المسائلة المجتمعية والأبستمولوجية.

وقد تتشكل مفاهيم المرأة ليس على البُنى الاجتماعية الواضحة، وإنما على البُنى الرمزية التي قد تمثلها الأمثال والحِكم والحكايات الشعبية والروايات الشفهية كتصوير السحر والشرّ بصورة امرأة مخيفة مثلاً في الحكايات الشعبية، أو تصوير صور الجواري والقيان لغرض متعة الرجل وغيرها مما تمتلئ به كتب القصص الشعبية كقصص ألف ليلة وليلة وغيرها، وهذه الرموز هي رموز ثقافية شعبية تتحول إلى بُنى رمزية تمارس تغييراً غير محسوس وغير مرئي يمارس عمله في تشكيل مفاهيم عن المرأة والتعريف بها، وقد تتحول في الغالب إلى نسق ثقافي يمارس الهيمنة بدلالاته المصطلحية، بحيث تطغى هذه الدلالة الملتصقة

بالمرأة على كل الدلالات الحقيقية ومن ثم يصعب التخلص منها.

إن ما سبق في تشكيل مفاهيم ودلالات النسوية ومفاهيم المرأة بشكل عام هي ما تكشفه لنا النظريات الاجتماعية ودورها في تشكيل المفاهيم بشكل عام، ولكن عندما نتحدث عن طريقة تشكّل هذه المفاهيم في العصر الحاضر نجد أنها تتم بنفس الطريقة ولكنها بشكل أسرع وأعمق وتتم عبر أقنية وأدوات جديدة، فإذا كانت الأمثال والرموز والحِكَم والحكايات الشعبية في الثقافة الشفيهة تعمل على تشكيل مفاهيم المرأة؛ فإن الحكايات والرموز الشعبية انتقلت من المرحلة الشفيهة إلى المرحلة البصرية عبر وسائل الإعلام الحديثة وهذا زاد من سرعة تشكّل المفهوم من جهة وسرعة انتشاره من جهة أخرى، حيث تؤدي وسائل الإعلام السمعية والبصرية والمتداولة عبر وسائل التواصل الاجتماعي أدواراً لا يستهان بها في تكريس مفاهيم خاصة بالمرأة، فلا يقتصر دورها على نقل الصورة فحسب؛ بل إن لها دوراً محوريّاً في توليد المعاني والدلالات، فهي تنتج دلالات ومفاهيم بشكل مستمر، وهذه المفاهيم التي تقدمها وسائل الإعلام بشكل مستمر تؤدي إلى استساغة أغلب الصور التي يقدمها الإعلام عن المرأة، حيث إن الجهاز الإعلامي اخترق المصطلح النظيف وملأه بالدلالة السلبية، كما يُظهر الإعلام

حجاب المرأة بشكل مختلف عند أحد الرموز الدينية أو أماكن العبادة، بحيث يوحي أن دلالة الحجاب هي الصورة المشاهدة مع ما يلتصق بها من دلالات سلبية، وسيأتي بيان ذلك في حديث مفصل عن مصطلح «الحجاب» بإذن الله[1].

والقصد من ذلك أن وسائل الإعلام الحديثة باتت تلعب نفس الدور الذي تلعبه الأمثال والحكايات الشعبية في تشكيل مفاهيم المرأة، بحيث يترسخ في نسق الثقافة المفاهيم التي يريد الإعلام إظهارها، بينما يسكت عن المفاهيم التي لا يريد لها أن تبدو على السطح، فمثلاً في برنامج الإعلامي أحمد الشقيري خواطر[2] ـ وهو من البرامج المحافظة ـ عرض موضوع الحجاب في حلقة تحت اسم «شوية حشمة» وأن الحجاب ليس فيه احتقار للمرأة وانتقد المسلمين الذين يرددون هذه المقولات، وعرض لصور المرأة الغربية قديماً وهي متحشمة ونقل نصوصاً من الكتاب المقدس عن

---

(١) انظر: المبحث الرابع، مصطلح «الحجاب» والدوال المتعددة.

(٢) برنامج خواطر وهو برنامج تعليمي وديني للإعلامي السعودي أحمد الشقيري مكون من عدة أجزاء بلغت لحد الآن أكثر من عشرة أجزاء بداية من ٢٠٠٥م، وعرض البرنامج على مختلف القنوات التلفزيونية على حسب كل موسم، منها قناة الرسالة، اقرأ، MBC، قناة الشارقة، وقناة فور شباب، ولقي البرنامج إقبالاً كبيراً من المشاهدين وحقق شهرةً واسعة. وحلقة «شوية حشمة» هي الحلقة الخامسة عشرة من خواطر ٢، تم عرضها في رمضان، ٢٠٠٦م.

الحجاب، ثم ختم البرنامج بإشادة للفنانات والمذيعات اللاتي ارتدين الحجاب مع أنه توفر لهن ما تتمناه كل فتاة من الشهرة والجمال. هذا ما أراد قوله البرنامج صراحة، لكن ما قاله البرنامج دلالة هو إعطاء الحجاب مفهوماً مختلفاً عن الحجاب الشرعي، وإضفاء الإشادة النوعية لهذا النوع من الحجاب الذي يكون بالألوان الزاهية إضافة إلى اختصاره بغطاء الشعر مع الترخيص للمساحيق التجميلية أن تعمل عملها في وجه المرأة كما تظهر من صور المحجبات التي عرضها البرنامج، هذه الصورة الإعلامية المختصرة تُوصلنا إلى أي مدى تلعب الصورة الإعلامية في إعطاء المفهوم للمصطلح وتجعل دلالته تتسرب بهدوء وتقبله الذاكرة الجمعية للمجتمع بدون أي مساءلة معرفية لهذه الدلالة غير الحقيقية لهذا المصطلح الشرعي.

إن ما سبق التمثيل له هو نموذج لبرنامج إعلامي محافظ وكيف يتم اختراق دلالات بعض المصطلحات الشرعية فيما يتعلق بمفاهيم ومصطلحات المرأة بحيث تتنقل هذه الدلالة عبر الأقنية الإعلامية يساعدها في ذلك قنوات ووسائل التواصل الاجتماعي التي تعتبر منجماً من المناجم الهامة التي لا يمكن أن يستهان بها في تكون دلالات للمصطلحات النسوية في اللاوعي الجمعي، حيث إن ما يتداوله الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي من مفاهيم ودلالات يسكن في

مخيلة المجتمع ويتغلغل في ثنايا الفكر والأدب ويستقر في اللاوعي الجمعي، وتعمل الصورة دوراً هاماً وبارزاً فيه لمصادقة المجتمع على هذه الدلالة لهذا المصطلح ومن ثم قبوله والتشريع له.

إن وسائل الإعلام الحديثة باستخدامها التقنية الحديثة في توجيه دلالة المصطلحات النسوية انتهت إلى صورة نمطية عن المرأة وهي صورة كلية غير محددة بزمان أو مكان، وهذه الصورة تؤدي إلى تصنيع هوية من مجموعة كتل من التصورات بحيث لا ينصرف الذهن عند الحديث عن المرأة إلا إلى هذه الصورة النمطية المتشكلة عن المرأة، فإذا كانت صورة المرأة النمطية في الثقافة الإسلامية كما يروجها الإعلام الغربي مقهورة ومستبداً عليها ومنزوعة الخيار كما يُفسر به مصطلح «القوامة» أو أن الحجاب رمز القهر؛ فإن الإعلام الغربي أيضاً أوجد صورة نمطية عن المرأة متركزة على الجانب الجسدي منها، بحيث يفسر دلالة مفهوم المرأة بالدلالة الجسدية، ولذلك فهو يقوم بتشييئ المرأة وجعلها متاعاً يُستخدم لإمتاع الرجل لا أكثر[(١)]، لذلك قل أن تُعرض

---

(١) تشيؤ المرأة؛ أي: جعلها شيئاً من الأشياء، وهناك صوت في الغرب لكنه خافت يحارب تشيؤ المرأة ويدعو لمكافحة الإباحية الجنسية، حيث يرى أن الإباحية الجنسية ليست أخلاقية بقدر ما هي اتجاه لمعاملة المرأة على أنها شيء أو متاع يستخدم لإمتاع الرجل، والإباحية أشد صور التشيؤ تطرفاً، =

امرأة في وسائل الإعلام بصفتها عالمة أو مربية مثلاً، بل الأكثر أن تظهر المرأة بصفتها جسداً، ولذلك فالجمال والشباب أبرز قيمتين في المرأة التي تظهر في وسائل الإعلام دون ما تحمله من مؤهل أو ثقافة، هذا إضافة إلى ما يمارسه الإعلام في لاوعيه من تمييز ضد غير الجميلات أو الكبيرات في السن حيث لا مكان لهن في الشاشة. فقد أظهرت دراسة أن تسعين في المائة من أغلفة المجلات موضوع الدراسة[(١)] تحمل صوراً لشابات على قدر من الجمال والأناقة والشباب في أحد التحقيقات الرئيسية في ذلك العدد، ودعوة القارئات للتشبه بصاحبة الصورة من حيث الشباب والجمال واللياقة التي بالإمكان المحافظة عليها أو استرجاعها أو اكتسابها إن هن تقيدن بالتعليمات التي يقدمها التحقيق.

إذن؛ نحن أمام مفهوم للمرأة يختصرها في الجسد ويستبعد أي نواحي قيمية أو جمالية غير دلالة الجسد، مع أن

= كما يحارب هذا الصوت الضعيف مسابقات ملكات الجمال باعتبارها تسهم في تشيؤ المرأة حيث يرى أنه في هذه المسابقة يحكم الرجل على المرأة كما يحكم على الماشية، وقد حدثت مظاهرة عام ١٩٦٩م في أمريكا لمناهضة ذلك وأحرقت فيها حمالات الصدر تعبيراً عن رفض تشيؤ المرأة. انظر النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل ص٢٧٧، ٤٣١.

(١) وهي دراسة شملت ٣٠ مجلة نسائية تصدر باللغة العربية تتوفر في الأسواق اللبنانية سواء صدرت من لبنان أو من خارجها. انظر: الدراسة: صورة المرأة العربية في المجلات النسوية «نموذج لبنان» دراسة ميدانية: باسمة سكرية عيد، وليلى غندور قدورة.

الخطاب الغربي والصدى العربي له يكثر من انتقاد الخطابات الإسلامية من أنها تكرس الدلالة الشهوانية في المرأة، وأن الخطابات الإسلامية ترسخ قيمة خدمية المرأة للرجل، وإن كان هذا الفهم ليس دقيقاً وليس المجال هنا لمناقشته إلا أن الخطاب الغربي بترسانته الإعلامية لا ينظر إلى المرأة إلا من البوابة الجسدية، ولا يُظهر المرأة إلا بالشكل التي تثير غرائز الرجل، وهذه من المفارقات العلمية الخطيرة أن يقع خطاب بنفس ما كان ينتقد الآخرين عليه بل ربما يكون أشد.

٣ ـ المكّون الفلسفي:

إذا كانت المكونات الاجتماعية لمفاهيم المرأة كما سبق؛ فإن الثقافة الغربية في بداياتها انطلقت من مؤثر فلسفي تجاه المرأة ربما كان له الأثر السلبي في العموم تجاه المرأة مما ولد عن ذلك ردة فعل عنيفة تجاه المفاهيم الخاصة بالمرأة، حيث تنطلق فلسفة أرسطو من وجود هيراركية[١] في الكون، وأن ما ينطلق على الموجودات المادية فهو ينطبق على الموجودات البشرية «فلا بد أن يكون هناك هيراركية اجتماعية أيضاً أي داخل عالم الإنسان نفسه؛ أي: تكون

(١) أي: تراتبيّة وهو كل استتباع متسلسل لأشخاص أو لوقائع أو أفكار بحيث يكون كل طرف من السلسلة المتوالية أرفع من السابق بميزة طبيعية عرفية معيارية. انظر: موسوعة لالاند الفلسفية ٢/ ٥٥٧.

هناك درجات ومراتب من البشر يعلو بعضهم بعضاً على نحو ما هو قائم في الكون تماماً»[1] ومن هذه التراتيبية التي انبنت عليها فلسفة أرسطو فإن المرأة كانت الأسوأ حظاً من الموجودات البشرية حيث يرى أرسطو أن: «الكائن البشري هو الذكر بشكل رئيسي، بينما ترتبط النساء بشكل رئيسي بالأسرة والبيئة الأهلية.. ووضع أرسطو أيضاً النساء مع العبيد في وضع سفلي نسبة إلى الرجال الأحرار فكلاهما ينتميان إلى المنزل وليس إلى الحياة العامة»[2].

إن صورة المرأة عند أرسطو ترسخت في الفكر الغربي كما هي فلسفة أرسطو بشكل عام حيث حلت المرأة في الدرجة الأدنى من الرجل، وإذا كان هذا نموذجاً عن تصور الفلسفة اليونانية عن المرأة؛ فإن بعض رواد الفكر الغربي الحديث لم يبتعدوا كثيراً عن أرسطو حيث يصف جان جاك روسو المرأة في كتابه أيميل بأن «المرأة جعلت أساساً لتحقيق رغبات الرجل، وأن المرأة التي تصلح لأن تكون زوجة لأيميل وجب أن تتوفر فيها خصائص كالجمال ونقاوة روحها القادرة على إضفاء روح المرح على الرجل»[3]. وبعبارة

---

(١) انظر: أرسطو والمرأة، إمام عبد الفتاح إمام، ص٢٩.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الغربي من اليونان إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، ص١٨١.

(٣) الفلسفة والنسوية، مجموعة باحثين، ص٢٥.

مختصرة فإن روسو يريد من المرأة أن تكون أداةً للرجل ووسيلة ترفيه له، وفي كتابه العقد الاجتماعي لم يجعل روسو المرأة مساوية للرجل[1]، وليس القصد هنا استقصاء الآراء الفلسفية الغربية المنحازة ضد الأنثى بقدر ما هو بيان أن مفهوم المرأة يجد صداه في آراء متعددة في الفلسفة الغربية قد تكّون هي الذاكرة الجمعية لهذا المفهوم المترسخ عن المرأة حتى بداية القرن العشرين، وهذا يعطي دلالة على أن الفلسفة الأوروبية كانت منحازة في العموم ضد الأنثى، وأن الدلالات التي تفرزها هذه النصوص تحمل في طياتها استحقاراً للمرأة وتعزيزاً لدونيتها.

إن هناك من الباحثين من يعتبر أن الدلالات السلبية تجاه المرأة في الفلسفة الغربية هي نتاج تأثر هذه الفلسفات بالنصوص الكتابية عن المرأة[2] حيث وجدت بعض النصوص الكتابية تحط من قدر المرأة كما جاء في رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس: «لأن الرجل ليس من المرأة. بل المرأة من الرجل. ولأن الرجل لم يخلق من أجل المرأة بل المرأة من أجل الرجل»[3]. وفي سفر التكوين جاء بعد قصة إغواء حواء

(١) انظر: الفلسفة والنسوية، مجموعة باحثين، ص٢٤.

(٢) كما هو رأي الباحث رياض القرشي في كتابه: النسوية قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب، انظر: ص١١٨ من نفس الكتاب.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس [١١ : ٩].

لآدم عقوبة الرب لحواء بقوله: «بالوجع تلدين أولاداً وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك»[1]. على أن هناك من النسويات من يستغل هذه النصوص الكتابية وأمثالها لصالح المرأة وذلك بعد إعادة قراءتها لصالح دلالات إيجابية للمرأة[2]، وهذه المحاولات في قراءة دلالات المرأة بحمولة مفاهيمية إيجابية يحيلنا إلى أن النصوص المقدسة هي دليل من جهة لإعطاء مفاهيم إيجابية عن المرأة، ودليل ضدها في نفس الوقت، وهذه مفارقة علمية خطيرة من حيث استغلال النصوص المقدسة بقراءتها قراءة أيديولوجية، وهذا أيضاً يحيل بالدلالة إلى أن المتخيل الديني ليس متخيلاً بالمعنى الحقيقي، وإنما متخيلاً من وجهة نظر فردية ليس إلا، وإذا كان يقال هذا في النصوص المقدسة فالحوادث الاجتماعية كذلك إذا نظرنا إليها بصفتها نصوصاً من باب أولى من حيث

---

(١) سفر التكوين [٣: ١٧] في قصة آدم في القرآن لم يجعل حواء سبب الغواية والمعصية بل جعلها مشتركة كما في قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأعراف: ٢٠ ـ ٢٣] وهذا بخلاف الرواية التوراتية.

(٢) انظر على سبيل المثال: بعض المحاولات في هذا الشأن في كتاب: النسوية وما بعد النسوية، مجموعة باحثين ص٢٦، ٢٧.

تنازعها في الدلالة على مفاهيم المرأة، وستأتي الإشارة إلى ذلك في بقايا هذا الكتاب بإذن الله تعالى.

٤ ـ الصّور التوفيقية:

ربما يكون التوفيق بين الاتجاهات المتعارضة سمة أساسية في الفكر الإنساني، فقل ما يوجد فكر ممتد على القرون طويلة إلا ويحاول تلقائيّاً أن يوفق بين الأفكار المستحدثة إذا أحس هذا الفكر بالتهديد، فتنشأ حينئذ حالة التوفيق كنوع من حماية الذات من الاستبعاد من المشهد الفكري، وفي المقابل احتواء الوافد الثقافي الذي لا يستطيع تجاهله، والحالة التوفيقية حصلت في فترات متعددة في الفكر الإسلامي، فقد تكون البدايات الأولى مع دخول الفلسفة اليونانية ساحة الثقافة الإسلامية في القرن الثالث الهجري تقريباً حيث حصل محاولة توفيق بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الإسلامية على يد الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وهذه المحاولات لم تستطع أن تتخلى عن أصولها الفلسفية، وفي المقابل لم تستطيع تطويع العقائد الإسلامية بالشكل المقبول علميّاً، لذلك فهذه المحاولات لم يحالفها الحظ.

أما في العصر الحديث فقد حصلت محاولات توفيقية لم تكن تهدف إلى الجمع بين الفلسفة والدين، ولكن كانت

تهدف إلى الجمع والتوفيق بين المخترعات الغربية الحديثة وبين النصوص الدينية، وهذا حدث لحظة تعرّف العرب على الحضارة الغربية في أوائل القرن التاسع عشر أو ما يسمى بلحظة صدمة الحداثة وربما كان أبرز روادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، واستمرت هذه المدرسة على هذا الاتجاه، سواء كان التوفيق على مستوى الماديات والتي تتمثل بالمخترعات والاكتشافات الحديثة أو على مستوى النظريات الفلسفية الحديثة كما في محاولة العقاد في التوفيق بين الإسلام والداروينية[1]، ومثله محمد رشيد رضا[2] وكذلك مصطفى السباعي في التوفيق بين الاسلام والاشتراكية[3] وغيرهم، واستمر هذا الاتجاه التوفيقي حتى جاءت الحركات النسوية ذات المنزع الغربي التي طالبت بمزيد من الحقوق التي تمنح للمرأة، فوجد هذا الاتجاه نفسه مضطراً إلى مواصلة المشوار في قضايا المرأة وتقديم صورة توافقية بين الحداثة والإسلام فيما يتعلق بالمرأة، وكالعادة فإن أبرز القضايا التي يُحاول فيها التوفيق في قضايا المرأة هي القضايا ذات الحساسية مع الغرب مثل الحجاب والمساواة وتعدد الزوجات والطلاق، وتختلف درجة التوفيق فتصل

---

(١) انظر على سبيل المثال: حقائق الإسلام، عباس محمود العقاد، ص٩٢.

(٢) انظر: تفسير المنار، رشيد رضا ٤/٣٢٧.

(٣) ألَّف مصطفى السباعي كتباً يحمل نفس الفكرة وهو كتاب: اشتراكية الإسلام.

أحياناً إلى إلغاء الشرائع المتعلقة بالمرأة مما يخالف فيه الثقافة الغربية، وأحياناً تكون أقل مستوى بحيث تتوقف عند جانب تأويل الأحكام واستخراج مفاهيم متوافقة مع الثقافة الغربية وليس بالضرورة أن تكون هذه المفاهيم محل قبول، وقد تكون مدونات الأسرة كما في تونس والمغرب نموذجاً للتوفيقية في قضايا المرأة التي انطلقت من مبدأ التوفيق لتصل للمخرج النهائي وهو ما يماثل المرأة في الغرب إلى حدٍّ ما.

إن التوفيقية التي بدأها محمد عبده لم تتعرف على النظريات الحديثة في قراءة النص، ولذلك حاولت أن تخرج بصيغة توفيقية مستمدة من بعض المذاهب الفقهية مما لا يكون راجحاً في الغالب، ما دام الهدف هو تقريب الإسلام لمخرجات الثقافة الغربية، وهذا خلاف التوفيق الذي انطلق في السنوات الأخيرة من القطيعة الأبستمولوجية للتراث بحيث لم تكن أدوات التوفيق هي المذاهب الفقهية مهما كان شذوذها، بل كانت طريقة قراءة النص والتأويل وفق المنهجيات النقدية الحديثة هي أدوات أساسية في التوفيق للخروج بقراءة متوافقة مع الثقافة الغربية، هذا إلى جانب نفي حجية الإجماع والتشكيك في السُّنَّة مما يتعارض مع الصور التوفيقية المراد الوصول إليها، فعلى سبيل المثال ففي ظل الصراع المفاهيمي بين المكّون الاجتماعي والمكّون الشرعي الديني قد يتصالح الاتجاهان بصورة توافقية تسمح بمظاهر

المكون الديني وإن كانت تنقضه من الداخل، فمثلا قد يتشكّل مفهوم الستر والاحتشام بفتاة تخمّر شعرها فقط وتلبس ملابس فاتنة ومختلطة بالرجال ومتزينة أو خاضعة بالقول وما إلى ذلك مما يخالف المكون الشرعي لمفهوم الحشمة والستر، ويتم ترويج هذا المفهوم التوافقي بأنه المفهوم المتصالح مع الدين والمجتمع، هذه صورة فقط؛ وهناك صور متعددة ليس هنا مجال لمناقشتها، وإنما الغرض هو الوقوف على طريقة تشكّل المفهوم التوافقي في قضايا المرأة.

إن الاتجاه التوفيقي في المفاهيم الشرعية ومفاهيم المرأة بشكل خاص يتماس أحياناً مع النزعة الذرائعية للوصول إلى مفاهيم للمرأة توافق المفاهيم الغربية، ويمكن اعتبار البيان العالمي لحقوق الإنسان وما تلاه من اتفاقيات كاتفاقية القضاء على كافة أشكال التميز ضد المرأة وغيرها معياراً للحقيقة المراد التوافق معها، لذلك فالاتجاه التوفيقي لا يملك تكويناً معرفيّاً محدداً يمكن الرجوع إليه ومحاكمته من خلاله، فهو بحاجة دائماً للاقتراض من شتى التكوينات الأخرى لتسويق المفاهيم الغربية عبر تقريب المفاهيم الشرعية للتوافق معها، فليس الهدف هو الوصول إلى الحقيقة؛ بقدر ما يكون الهدف هو عدم مخالفة الحقيقة الغربية، والالتقاء مع الآخر كمرحلة أولى ثم حل إشكالية الخلاف معه كمرحلة ثانية مهما ضعفت الأدوات المنهجية، ودون النظر إلى

المبادئ والفلسفات التي انبثقت منها المفاهيم الغربية ومدى توافقها مع المرجعيات الإسلامية، لذلك فإن المنهج التوفيقي متناقض في كثير من النتائج التي يتوصل إليها لا لسبب إلا لأنه ليس هناك منهج يتحرك من خلاله، وإنما في الحقيقة هو منهج تكيّفي ذرائعي لم ينبثق من الأصول الإسلامية، وإنما هو وليد ظرف تاريخي واجتماعي نتيجة الإحساس بالضعف تجاه تقدم الآخر، ولا يمكن أن يمثل الحقيقة الإسلامية ولا التصور الإسلامي فيما يتعلق بمفاهيم المرأة.

إن المكون التوفيقي لمفاهيم المرأة يخرج لنا صورة توفيقية هشّة معرّضة للانشطار عند أي لحظة ضعف، فهي مركبة من جزئيات غير متجانسة، فقد تصلح لأن تعيش في مرحلة اللاحسم، ولكن مرحلة اللاحسم لن تدوم طويلاً كما هو مشاهد في كثير من المجتمعات المناظرة التي كانت مرحلة التوفيق مرحلة مؤقتة للعبور إلى مرحلة تمثل الثقافة الغربية محطة وصول نهاية لها، لذلك كان لا بد من فرز هذا المكون وتحليل مفاهيمه التوفيقية وإعادة مكوناته إلى عناصرها الأصلية.

ثانياً: تطبيع المفاهيم النسوية:

عند تشكل المفاهيم النسوية حسب مكوناتها؛ فإنه لا تبقى هذه المفاهيم في فراغ، ولكن لا بد أن تشغل حيزاً من

الثقافة المتداولة، وتختلف هذه المساحة حسب ما يُقدّر لهذا المفهوم أو ذاك من الاشتغال داخل الخطاب الثقافي المتداول، وتصل هذه الحالة في بعض المصطلحات النسوية إلى مرحلة تطبيع المفهوم، وذلك لقوة الدواعي التي تساعد على هيمنة مكوناته على الخطاب الثقافي أيّاً كانت هذه القوة والتي تتمحور في القوة الثقافية بمساندة السياسة أو الاقتصاد حيث يقول بورديو[١]: «إن القوانين التي تتحكم في الاقتصاد هي ذاتها التي تتحكم في الثقافة، إن الذي له رأس مال ثقافي هو الفاعل في الفضاء العام، حيث إنه هو الذي يتكلم ويتكلم بقوة ليعبر عن نفسه ويعرّف الآخرين به»[٢].

إن ما يريد أن يقوله بورديو هو أن القوة أيّاً كانت هي التي تتحكم في الكلام، والكلام عبارة عن مفاهيم يتم توزيعها بطريقة احترافية، ولذلك فإن المصطلحات الخاصة بالمرأة وما تتنازعه من مفاهيم متصارعة سواء منها المفاهيم الإسلامية أو العلمانية أو التوفيقية كالحال في مصطلحات الزينة مثلاً، فإن الطرف الأقوى هو الذي يعطي الدلالة التي

---

(١) بيار بورديو عالم اجتماع فرنسي، أحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكرية بفرنسا، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماع المعاصر، ولد ١٩٣٠م وتوفي ٢٠٠٢م.

(٢) نقلاً من كتاب المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص٥٩.

يريدها ويشرع لقبولها والإيمان بها، وعلى البقية التسليم لهذه المفاهيم.

إن الدلالة المفاهيمية لأي مصطلح عندما يتم التنازع عليها كما يحصل التنازع في دلالة مصطلح «العنف» يتم التجاذب فيها مع استخدام كل طرف ما يمكن توظيفه من النصوص والتأويلات، وربما لا يتم حسم دلالة المصطلح بشكل نهائي إلا عندما يصل الحال إلى درجة التشريع، فهنا لا بد من اعتماد دلالة واحدة لتكون محل صياغة القانون التشريعي، وفي هذه الحالة يتم إلغاء كل دلالة للمصطلح حتى لو كانت هذه الدلالة شرعية ما دامت أنها تخالف الدلالة التي يتم صياغة القانون التشريعي من خلالها، ويكون القانون في هذه الحالة أعطى المفهوم النهائي للمصطلح، ففي مصطلح «العنف» مثلاً تكون دلالة المصطلح هي الدلالة المعتمدة في المواثيق الدولية التي وقعت عليها الدولة، ولا يمكن لأحدٍ أن يعطي مفهوماً للعنف خارج دلالة الاتفاقية الدولية، ففي إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن القضاء على العنف ضد المرأة[1] حيث جاء في المادة الأولى: «يعني: تعبير (العنف ضد المرأة)؛ أي: فعل عنيف

---

(١) تم الإعلان عنها من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة بموجب قرارها ٤٨/ ١٠٤ المؤرخ في ٢٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣م. انظر: موقع الأمم المتحدة http://www.ohchr.org

تدفع إليه عصبية الجنس ويترتب عليه، أو يرجّح أن يترتب عليه، أذى أو معاناة للمرأة، سواء من الناحية الجسمانية أو الجنسية أو النفسية بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة». وجاء في المادة الثانية من هذا الإعلان: «يفهم بالعنف ضد المرأة أنه يشمل على سبيل المثال لا على سبيل الحصر، ما يلي: العنف البدني والجنسي والنفسي الذي يحدث في إطار الأسرة بما في ذلك الضرب والتعدي الجنسي على أطفال الأسرة الإناث، والعنف المتصل بالمهر، واغتصاب الزوجة، وختان الإناث وغيره من الممارسات التقليدية المؤذية للمرأة، والعنف غير الزوجي والعنف المرتبط بالاستغلال»[١].

إنَّ الملاحظ هنا أن الإعلان هذا لم يجعل هناك مجالاً للاجتهاد في تحديد دلالة مصطلح «العنف» حتى لو كانت الدلالة شرعية، فمثلاً منع المرأة من السفر بدون محرم يعتبر عنفاً حسب هذا البيان لأنه داخل في المنع التعسفي من الحرية، وقد يكون هناك عقوبة حسب تشريعات كل دولة، ويبدأ العنف أيضاً من مجرد التوبيخ إلى أقسى درجات العنف البدني، وكلها داخلة في دلالة مصطلح «العنف» سواء كان

---

(١) انظر نص الاتفاقية في موقع الأمم المتحدة لحقوق الإنسان:
http://www.ohchr.org

ذلك العنف ضد الطفل أو المرأة. إذن نحن أمام عملية تطبيع لمفاهيم المصطلحات النسوية تقوم بها القوانين التشريعية والاتفاقيات الدولية، وهذا جزء من إشكاليات المصطلح النسوي التي كثرت فيه الاتفاقيات الدولية كاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة[1]، واتفاقية الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج[2]، واتفاقية حقوق الطفل[3] وغيرها.

وإذا كان تطبيع المفاهيم يتم عن طريق التشريع كطريق إلزامي؛ فإن هناك تطبيعاً من نوع آخر يتم فيه فرض المفاهيم بقوة القرار السياسي وذلك لا يكون إلا في الدول العلمانية

---

(١) سبق التعريف بهذه الاتفاقية.

(٢) اتفاقية الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج وتسجيل عقود الزواج هي اتفاقية طرحت في الأمم المتحدة عن معايير الزواج. تم عرض الاتفاقية للتوقيع والتصديق خلال قرار الجمعية العامة رقم ١٧٦٣ ألف (د ـ ١٧) في ٧ نوفمبر ١٩٦٢م ودخلت في حيّز التنفيذ ٩ ديسمبر ١٩٦٤م والاتفاقية تؤكد الطبيعة الرضائية للزواج وتلزم الدول الأطراف بتحديد حد أدنى لسن الزواج وتسجيل الزيجات. انظر موقع الأمم المتحدة http://www.ohchr.org

(٣) اتفاقية حقوق الطفل هي ميثاق دولي يحدد حقوق الأطفال المدنية، السياسية، الاقتصادية، والثقافية. صادقت غالبية الدول الأعضاء في الأمم المتحدة على الاتفاقية بشكل كامل أو جزئي. وقد وافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على إدراج الاتفاقية من ضمن القانون الدولي في ٢٠ تشرين ثاني/نوفمبر ١٩٨٩م؛ وقد دخلت حيّز التنفيذ في ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠م، بعد أن صدّقت عليها الدول الموقّعة. وبحسب الاتفاقية يعرّف الطفل بأنه كل شخص تحت عمر الثامنة عشر. انظر موقع الأمم المتحدة http://www.ohchr.org

التي لم تكن العلمانية خياراً ديمقراطيّاً لها، حيث يتنازع المفهوم الأطياف المتصارعة محاولاً كل طرف حمل المصطلح على دلالاته الخاصة به فيأتي القرار السياسي منهيّاً حالة التجاذب هذه بانحيازه لأحد الطرفين، وهذا كما يحصل في موضوع «عمل المرأة» حيث تشكلت المفاهيم حوله من خلال إسقاطات النخب الحداثية لكثير من مكونات المصطلح، مستبعدة جميع الأوضاع السسيوثقافية للمرأة، مقارنة بالتوجهات المحافظة التي حاولت المحافظة على بعض المكونات الشرعية فيما يخص عمل المرأة، فيأتي القرار السياسي بالتشريع لعمل المرأة ـ على سبيل المثال ـ بالصورة المفاهيمية التي كونتها النخب العلمانية، فيتم تلقائيّاً تطبيع المفاهيم بالمكوّن الجديد بصفتها صورة ظاهرة عملية ومشرّعة سياسيّاً.

المبحث الثاني

الأنثى والأنوثة جدل المصطلح والمفهوم

قد يكون مصطلح «الأنثى» مصطلحاً جليّاً واضحاً إذا تم تناوله بالشكل المبسّط لصيغته الدلالية؛ ولكن الأمر ليس كذلك إذا تناولنا مصطلح «الأنثى» مع مصطلح «الأنوثة»، وبما أن كثيراً من المصطلحات النسوية أصبحت أشد تعقيداً من حيث تمدد إشكالياتها على كثير من الحقول الثقافية، وأصبح الجدل فيها محتدماً بين عدة أطراف متنازعة، وأصبح تحديد مدلول مصطلح «الأنثى» أمراً في غاية الأهمية، ولذلك لا بد أن نضع مصطلح «الأنثى» محل امتحان حتى نتوصل إلى دلالته الحقيقية، وذلك أن معرفة دلالة هذا المصطلح سيفك كثيراً من إشكالية كثير من المصطلحات التي أصبحت بمثابة كرة الصوف التي يصعب فك الاشتباك بين خيوطها.

إن الدراسات الغربية تنظر إلى مصطلح الأنثى بأنه: «يشير بمعناه الحرفي إلى كائن ذي مجموعة معينة من الخواص البيولوجية مثل القدرة على الولادة، ومنها تختلف

الكلمة عن «الأنوثة» التي تصف الصورة التي يكونها المجتمع عن المرأة ككائن له هذه الخواص»[1]. إن الملاحظ في المفهوم السابق تناوله للمصطلح من خلال الدلالة المادية فقط بعيداً عن أي حمولة مفاهيمية أخلاقية أو حديث عن الهوية الأساسية للمرأة، وهنا تكمن مشكلة المصطلح في دلالته الغربية.

إننا قد نجد امرأة تنفي صفة الجمال عن نفسها أو العطف أو الرحمة مما يتصف بها غالب النساء، لكن في المقابل لا يمكن أن نجد امرأة لا تصف نفسها بأنها أنثى، وبعبارة أخرى ممكن أن نقوم بعملية افتراضية وذلك بتجريد كامل لكل الصفات التي تتميز بها النساء عن امرأة ما حتى لو كانت بعض الخواص البيولوجية كقدرتها على الولادة مثلاً، لكننا في النهاية سنجد أنفسنا أننا وصلنا للجزء الذي لا يتجزأ من المرأة ـ إذا استعرنا نظرية ديمقريطس[2] ـ وهو ما يمكن أن نطلق عليه النواة الأنثوية في المرأة، وهي النواة الأصلية التي لا يحددها أي معطى آخر غير نفسها، إن هذه النواة الأصلية لا بد أن تفترق عن النواة الأصلية للذكر ـ هذا إذا استبعدنا الفروق البيولوجية بينهما ـ فمدلول مصطلح «الأنثى»

---

(١) النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، ص٣٣٥.

(٢) انظر: نظرية ديمقريطس في الجزء الذي لا يتجزأ: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غُنار سكيربك، ص٦٠.

ليس جسداً كما تروجه اللغة الشعرية والصورة الإعلامية، ومصدر أهمية المرأة بالنسبة للرجل يكمن في اختلافها عنه، وليس في البعد البيولوجي أو الثقافي، ولذلك فالشذوذ سواءً كان بين الرجل مع الرجل أو المرأة مع المرأة محل نفور من كثير من الثقافات المختلفة، ذلك لأنه لا يقرّ بالفروق بين النواة الأصلية للمرأة والرجل بل يتعامل مع الجميع على أنه نوع واحد (جندر).

إن هناك أبحاثاً انطلقت من السيسيولوجيا الثقافية وانتهت إلى نتيجة مفادها أن الفرق بين المرأة والرجل هي الأدوار والوظائف الاجتماعية التي يحددها المجتمع[1]، ونظرت إلى المرأة كمنتج اجتماعي وليس كائناً ذا خصائص ذاتية كامنة في نواته الأصلية، وقد بالغ بعض الأنثروبولوجيين كما تقول كارول باتمان: «بأن الأساطير حول أصل المجتمع السياسي ترى بأن المرأة عاجزة عن تجاوز طبيعتها»[2]؛ أي: أنه بالإمكان حسب النظريات السيسيولوجية تغيير طبيعة المرأة، وعدم الإيمان بإمكانية التغيير هو من الأساطير، ونتج عن ذلك نفي أي حمولة دلالية أخلاقية أو قيميّة لمصطلح

---

(١) انظر: بعض نتائج هذه الأبحاث في كتاب: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص٤٠.

(٢) خمسون مفكراً أساسيّاً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، جون ليتشه، ص٣٥٠.

«الأنثى» أو مصطلح «الذكر» وأبقت تلك الدراسات على الحمولة المادية التي يمنحها المجتمع له كما تفيده الدراسات السيسيولوجية، واستنجدت تلك الدراسات ببعض الأساطير المغرقة في القدم والتي لا تصمد أمام النقد البرهاني كما يقال فيما يسمى بالمجتمع الأمومي[1] التي كانت الصدارة فيه للأنثى، حتى جاء النظام الأبوي[2] واستبعد الأنثى من مكان الصدارة ولم يكتفِ بذلك بل مارس الاضطهاد عليها.

إن تحديد مصطلح «الأنثى» من خلال السيسيولوجيا معناه نفي أي خاصية ذاتية للمرأة تفترق بها عن الرجل غير الأدوار والوظائف التي يمنحها المجتمع للمرأة، وإذا كنا نقول بأن هناك نواة أصلية للأنثى تكون بها أنثى لا يحددها المجتمع كما سبق بيانه؛ فإن هذه النتيجة تُسقِط النظرية

---

(١) المجتمع الأمومي أو النظام الأمومي هو النظام القائم على سلطة الأم، وهو المجتمع الذي تسوسه المرأة، وينتقل نسبه من الأمهات إلى الجدات لا من الآباء إلى الأجداد، وهناك عدد من عالمات الأنثروبولوجيا من النسويات يفترض أن هناك عشائر أمومية كانت موجودة قبل نشأة النظام الأبوي الذي أوجد نظاماً طبقياً أخضع فيه المرأة. انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، المعجم النقدي، ص٤٠٦.

(٢) النظام الأبوي أو البطريركي هو نظام يسود فيه الرجل وتفرض فيه السلطة من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية، ويرى التيار النسوي الراديكالي أن أصول النظام الأبوي يرجع إلى عصور ما قبل التاريخ ويتميز جوهره بالعدوانية وبالبنية الهرمية وبالسيطرة على المرأة. انظر: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، المعجم النقدي، ص٤٤١.

المشهورة لسيمون دو بفوار[1] من أساسها من: «أن المرأة لا تولد امرأة ولكن تصبح امرأة»[2] لأن الأنوثة إذا كانت منتجاً اجتماعيّاً فكذلك الذكورة، فلا يمكن أن نقول على وزن المقولة السابقة: إن الرجل لا يولد رجلاً ولكنه يصبح رجلاً بعد ذلك! ولو افترضنا أننا استطعنا التعديل على الوضع الاجتماعي القائم وأزحنا السلطة الأبوية عن المرأة؛ فإنه لا يمكن للذات الأنثوية نسيان الماضي الأنثوي في الذاكرة الأنثوية من حيث احتفاظها برصيد هائل للأنوثة واستبدالها بمكونات ذكورية أو على أقل تقدير محايدة، إذا كانت هذه الإضافات إضافات مجتمعية وليست صفات سائدة في الأنثى، وهذه العملية الافتراضية يمكن أن تسمى عملية تطهير للذاكرة الأنثوية التاريخية والثقافية، ومن ثم التأسيس لأنوثة جديدة بمكونات جديدة وهوية جديدة، وهذا لا يمكن أن يكون كما لو افترضنا حيواناً مفترساً عاش بين قطيع من

---

(١) سيمون دو بفوار، فيلسوفة وروائية وكاتبة فرنسية ولدت عام ١٩٠٨م حصلت على الإجازة في الفلسفة عام ١٩٢٨م التقت بمثقفين كُثُر ولا سيما جان بول سارتر حيث ربطت بين الاثنين علاقة أسطورية لم يقطعها إلا الموت، أصبحت سيمون دو بفوار رائدة الحركة النسوية بعد كتابها «الجنس الآخر» وقد حصلت على عدة جوائز، وتوفيت عام ١٩٨٦م في باريس. انظر: مقدمة الجنس الآخر لسيمون دو بفوار، ص٥.

(٢) انظر: شرح لهذه المقولة في كتاب الجنس الآخر، سيمون دو بوفوار، ص٢٥٥ وما بعدها.

الماشية فإنه لا يمكن أن يصبح حملاً وديعاً بسبب أن المكونات الاجتماعية التي نشأ فيها تدعو للسلم والأمان.

إن الأنثى لا تتحدد هويتها إلا من خلال نفسها بحيث إن هناك مكّوناً أصيلاً في الأنثى لا يمكن تحديده إلا من خلال نفسه، فكما أن الكوجيتو الديكارتي يتوصل من خلال وجود الشك إلى الاستدلال على وجود النفس بفعلها الذي هو الفكر، ويتوصل إلى علم يقيني بوجود هذه النفس، فكذلك الوصول إلى النواة الأصلية للمرأة التي لا يمكن الدلالة عليها إلى من خلالها ومن خلالها فقط.

إن كثيراً من النسويات ضد فكرة وجود جوهر للأنوثة يستعصي على المجتمع تغييره مهما كانت قوة التأثيرات الاجتماعية، وهؤلاء النسوة يكتبن بطريقة لاشعورية عن البناء الرمزي للأنثى الذي تحدده مخرجات الدراسات السيسيولوجية، وهذا يدل على قوة وهيمنة دلالة المصطلح، مع انحرافها وقدرة النسق الثقافي على الإخضاع وتطبيع المفاهيم، بحيث أصبحت كأنثى تظهر مع الاتجاه الذي ينزع مكّون الأنوثة من الأنثى، وأصبحت الأنوثة تسير في اتجاه ضد نفسها، ويظهر الصوت النسوي هذا وكأنه يقوم بعملية تمثيلية لصوت الفطرة الطبيعية وإن كان بشكل مخادع للذات الأنثوية نفسها، وبما أن هذا الصوت النسوي ليس حقيقيّاً؛ فإن الأنوثة في أحيانٍ كثيرة تنفلت لتعبر عن الفطرة الحقيقية

للأنثى وتتحدث بهدوء عن الذات الأنثوية الكامنة بعيداً عن أي إكراهات مزعومة، كما كانت رائدة النسوية الأولى سيمون دو بفوار والتي طافت حوال العالم للتبشير بمقولاتها الفلسفية حول المرأة والمناداة بالخروج من بوتقة الرجل، لم ترض لحياتها الخاصة إلا أن تعيش في كنف رجل وهبت له حياتها وقلبها وهو جان بول سارتر حيث ربطت بينهما علاقة أسطورية لم يكن لقطعها إلا الموت[1]. ولذلك تعثرت بعض الدعوات التي تؤكد أن الأنوثة منتج اجتماعي، ويجب تجاوز الأنوثة التي صنعها المجتمع، ويرجع سبب هذا التعثر أن الجوهر الأول أو النواة الأنثوية لها روح تهيمن على كل هذه الدعوات وتشكّل قانوناً كونيّاً يصعب اختراقه.

---

(١) انظر: ترجمة سيمون دو بفوار من مقدمة مترجم كتابها الجنس الآخر، ص٧.



المبحث الثالث

«التمييز ضد المرأة» وتذكير الأنوثة

أولاً: التمييز ضد المرأة.. الليبرالية ضد نفسها:

يمكن البداية مع هذا المصطلح بمقولة ماكس فيبر[1]:

«إن الإنسان عالق في شبكات رمزية نسجها بنفسه حول نفسه»[2] إن المفردات البسيطة المتداولة في لغة بسطاء الناس بعد أن تدخل دائرة الجدل الثقافي ويحتدّ فيها النزاع تتحول إلى شفرات شديدة التعقيد تحتاج إلى عُدّة منهجية معمّقة لتحليلها والكشف عن دلالاتها الملتبسة، ويمكن أن يصدق وصف ماكس فيبر على بعض المصطلحات النسوية كمصطلح «التمييز» الذي يصدق أن الإنسان نسجه حول نفسه وأصبح

(١) ماكس فيبر فيلسوف اجتماعي واقتصادي وسياسي ألماني، وُلد عام ١٨٦٤م ألقى العديد من الدروس الفلسفية في الجامعات الألمانية، وأسهم بنصيب ملحوظ في فلسفة الاقتصاد والسياسية والحضارة وفلسفة الدين، تأثر بالماركسية بداية شبابه، وتوفي عام ١٩٢٠م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ٢/ ٢١٤.

(٢) نقلاً عن كتابه تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز، ص٨٢.

عالقاً به. إذن نحن أمام مصطلح شديد التعقيد والالتباس تداخلت فيه النواحي الثقافية مع القوانين التشريعية لا من حيث معناه ودلالته الدقيقة، ولا من حيث توظيفه وأدلجته، هذا إلى جانب العراقيل التي تعترض التشريعات التي رافقت اختزال دلالاته بالمقارنة مع المفاهيم الشرعية المبنية على المرجعية الإسلامية.

إننا إذا استعدنا الحديث عن الصورة النمطية للمرأة التي سبق الحديث عنها وخصوصاً تلك الصور التي رسختها الثقافات الاجتماعية السالبة عن المرأة، كدونية المرأة مقارنة بالرجل واختصاصها بالأمومة وعمل المنزل وغيرها، أو الصور التي يقال إن الإسلام ميّز بها المرأة عن الرجل كالحجاب، أو فرض قوامة الرجل عليها؛ سنجد أننا أمام منظومة من الصور المجتمعية التي تحتاج إلى فرز منهجي وتحليل دقيق لكشف دلالتها السسيوثقافية أو الدينية، ومعرفة ماهية «التمييز» التي تم نسجه وتعليقه في تلك الصور المجتمعية، وفي المقابل فإن ما يُحاوَل به من استنطاق دلالة تلك الصور المنمّطة عن المرأة واستخراج مفاهيم «التمييز» فإن هذا يولّد الحاجة إلى بحث مصطلح آخر وهو مصطلح «المساواة» فإذا كان التمييز مرفوضاً فإن البديل هو «المساواة».

إن «المساواة» كمصطلح ثقافي لا يمكن بحثه خارج

نطاق الليبرالية بوجهها السياسي بل قد يكون مصطلح «المساواة» هو «الوصف العميق» لليبرالية، حيث إن المساواة كما في المعاجم الفلسفية مساواة في الجانب المدني ومساواة في الجانب السياسي: «فالمساواة المدنية هي المبدأ الذي يوجب معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة من حيث دعوتهم إلى القيام بالواجبات المفروضة عليهم، ومن حيث تمتعهم بالحقوق المعترف لهم بها في القانون، دون تفريق بينهم بحسب نسبهم أو ثروتهم أو طبقتهم. وأما المساواة السياسية فهي المبدأ الذي يعترف لجميع أفراد المجتمع بحق الاشتراك في الحكم وبحق التعيين في الوظائف العامة، وفقاً للشروط التي يحددها القانون دون تمييز بين طبقاتهم وثرواتهم، بحيث يكونون أمام القانون سواء، لا يختلف بعضهم عن بعض إلا بحسب كفايتهم واستحقاقهم»[1] مع أن المساواة المطلقة أمام القانون أشبه بالنظرية منها بالواقع العملي، حيث إن القوانين نفسها تفرق في كثير من الأحوال حسب مقتضيات التشريع، وقد أشار إلى ذلك لالاند في موسوعته بقوله: «القانون المدني ذاته سلّم بأن لا يكون القانون واحداً بالنسبة إلى الرجال والنساء، وبالنسبة للراشدين والأطفال، وتمثّل العقوبات المادية بحسب الثروة والمكانة الاجتماعية والصحة

---

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ٢/٣٦٧، ٣٦٨. وانظر أيضاً: موسوعة لالاند الفلسفية ١/٣٢٦، ٣٢٧.

والميزة إلخ، تفاوتاً نسبيّاً يمكنه أن يكون كبيراً. إذن في كل الأحوال ثمة مجال لعدم استعمال هذه المفردة قط ـ أي: المساواة ـ بلا تحديد دقيق للأفكار التي يراد إلحاقها بها، ولا سيما التفريق بدقة: أولاً بين الأمر الواقع من جهة، وبين المثال الأعلى المنشود من جهة ثانية»[١].

فالمساواة هي المعنى الفلسفي لليبرالية، ولذلك فالليبرالية لا معنى لها دون مفهوم «المساواة» حيث يمثل القيمة المطلقة بناء على الاشتراك في مفهوم الإنسان للرجل والمرأة والمثلية بينهما في التكوين والإمكانات والقدرات الذهنية والعاطفية، وكل فروق بينهما هي فروق صنعها المجتمع، ومن هذا الاشتراك في القيمة الإنسانية فإن كل تفاوت بين الرجل والمرأة هو «تمييز» يجب القضاء عليه كما هو نص اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة.

وقد كان أول مناداة بالمساواة كنظام وتشريع ظهر مع الثورة الفرنسية، وصدرت في شهر أغسطس ١٧٨٩م وثيقة حقوق الإنسان والمواطن، وبدأت الوثيقة بعبارة «يولد الناس أحراراً ومتساوين في الحقوق»[٢]. والملاحظ أن مثل هذه الوثيقة لم تفصّل في موضوع المرأة بل أخذت قضية المساواة

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية ١/ ٣٢٩.

(٢) انظر: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد العبد الكريم ١/ ٢٠٧.

بعمومها، لكن توالت بعدها المواثيق الدولية المؤكدة على معنى المساواة الخاصة بالمرأة كما في اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة عام ١٩٥٢م واتفاقية إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة عام ١٩٧٩م. وبعدها امتدت قضية المساواة إلى الأنظمة التشريعية في بعض الدول حيث أقرت المساواة بين الجنسين في كثير من التشريعات كالقوامة والطلاق وغيرها كما في مجلة الأحوال الشخصية التونسية عام ١٩٥٦م[1]، ومدونة الأسرة في المغرب عام ٢٠٠٤م[2]، وهذه التشريعات تفرض إحداثاً نوعيّاً في الأدوار الاجتماعية للمرأة والرجل داخل الأسرة، وهو مقتضى المساواة التي تنادي به الأطروحات النسوية بحيث يتم استبدال كافة الأدوار التي فرضتها النواحي الاجتماعية وميزت المرأة عن الرجل بأدوار جديدة يتساوى فيها قطبا الأسرة في المهام والواجبات والأدوار الاجتماعية.

إن الاتجاهات النسوية في محاولتها للكشف عن نظام اللامساواة المتغلغل في البنية الاجتماعية انطلقت من مقدمتين: «**المقدمة الأولى**: التفاوت في الجنس هو أساس اللامساواة بين النساء والرجال والتي تعاني النساء بسببها من

---

(١) منشور بالرّائد الرّسمي التونسي، عدد ٦٦، الصّادر في ١٣/٨/١٩٥٦م.

(٢) انظر: الجريدة الرسمية رقم ٥١٨٤، الصادرة ٥/٢/٢٠٠٤م باسم مدونة الأسرة في ٨٨ صفحة.

الظلم الاجتماعي والمنهجي. **المقدمة الثانية**: أن المساواة بين الجنسين ليست بالضرورة البيولوجية ولكن خلقتها البيئة الثقافية للاختلاف في الجنس»[1] وهذا مبناه على أن الأنوثة منتج اجتماعي وليست حقيقة واقعية وسيأتي تفصيل ذلك قريباً، وإن كان ذلك ليس محل اتفاق حتى في الفلسفة الغربية حيث يؤكد جان جاك روسو عدم وجود المساواة بين البشر باحثاً عن المساواة في عالم الذكورة فقط[2].

ولكن ليس الجدل الحاصل في التيارات الثقافية حول التمييز أمام القانون أو التمييز في الحقوق والواجبات أو الهويات؛ فقد تتفق غالب الأطروحات الثقافية وعلى كافة أطيافها على نبذ ذلك، ولكن الجدل يشتدّ سخونة في التمييز الثقافي والذي يصادق عليه المجتمع بين الرجل والمرأة فهذا هو محل الإشكال بل قد يكون هو الإشكال الأكبر في موضوع المساواة والتمييز، وإذا كانت المدونات التشريعية كما سبق ساوت في المسؤوليات الأسرية بين الرجل والمرأة فإنها تنطلق من مبدأ أن دلالة مصطلح «القوامة» الشرعي يقف عائقاً أمام المساواة بين الجنسين، وأيضاً هو يؤسس لأصل «التمييز» ضد المرأة حيث ترى بعض النسويات أن مدلول

---

(١) انظر: الفلسفة والنسوية، مجموعة باحثين، ص١٦٧، ١٦٨.

(٢) انظر: في تقرير روسو: مدخل في نظرية النقد النسوي، حفناوي بعلي، ص١٢، الفلسفة والنسوية، مجموعة باحثين، ص٤٩.

مصطلح «القوامة»: «يبني نظرية عامة لسلطة الرجل على المرأة، واعتمد بناء هذه النظرية على تصعيد آية القوامة بتأويلها الانحيازي الشايع في الفقه من مجرد آية تنطوي على حكم جزئي إلى نظرية عامة ومبدأ كلي يحكم تأويل سائر الآيات التي تخص العلاقات النوعية بين الجنسين بل والرؤية العامة لهذه العلاقة»[1].

إن مدلول مصطلح «القوامة» ظل كما هو النص السابق محل إرباك لكثير من التوفيقيين الذين يحاولون التوفيق بين النظريات الإسلامية والنظريات العلمانية فيما يتعلق بالقضايا النسوية، ويعود ذلك إلى عدم إدراك مدلول هذا المصلح، مما جعل الكثير يحاول الالتفاف عليه وتفريغه من دلالته الشرعية، كما هو نتيجة المدوّنات التشريعية في بعض دول المغرب العربي، ولذلك فإن النظريات الاجتماعية قد تكون هي أقرب أداة لإعادة قراءة دلالتها وفق المنظور السيسيولوجي، من حيث إن القوامة مكتسبة وليست فطرية أو متأصلة في المكون الذكوري، بل هي موقف متغير كما يراها بعض التوفيقيين: «أنها ليست تشريعاً بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلٰهيّاً مطلقاً بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً

---

(١) نظرية القوامة: نحو اجتهاد بديل، أماني صالح، ورشة عمل «القوامة نحو رؤية اجتهادية بديلة»، ص٩.

للمساواة الأصلية»[1].

ويرجع سبب سوء فهم دلالة مصطلح «القوامة» هو بسبب الابتعاد عن فهمه من حيث هو معنى وظيفي، ولا يعني تكريم الرجل على المرأة، فالمصطلح لا يتحمل أكبر مما يمكن أن تتحمله الطاقة الدلالية للمصطلح، ولا يتحمل هذه الدلالات السالبة، فالتكريم والأفضلية للعمل الصالح كما هو متقرر في أصول الدين، لذا فمفهوم القوامة أشبه بالمفهوم القيادي الإداري الذي يُرجع المسؤولية النهائية لشخص واحد، كما ترجع نهاية السلطات في الدولة إلى سلطة واحدة وهي سلطة الحاكم، مع أن هذا الحاكم لا يعني أفضليته على بقية الناس، وكما أن هناك مسؤوليات داخل الدولة منوطة بمن تحت الحاكم؛ فكذلك هناك مسؤوليات للمرأة داخل الأسرة تشارك فيها الرجل تكون قائمة على الشورى وتبادل الرأي كما في قول النبي ﷺ: «**كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، والأمير راع، والرجل راع على أهل بيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده، فكلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته**»[2]، كما لا تعني القوامة تقييد المرأة عن أمورها

---

(١) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ص٢١٤. وانظر أيضاً: قضية تفسير القوامة رؤية اجتهادية، أميمة بكر، ورقة ألقيت في ورشة عمل: القوامة نحو رؤية اجتهادية، ص١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب: العبد راع في مال سيده ح(٢٥٥٨)، =

الخاصة كالبيع والشراء والتقاضي وغيرها، فالمرأة مسئولة مسؤولية كاملة عن حياتها ومالها، بل لها أن تجير كما أجارت أم هاني رضي الله عنها وأقرها الرسول ﷺ[1]، بل إن القوامة حق للمرأة على الرجل لها أن تطالب بها إذا تخلى الرجل عن مسؤوليته[2].

ولأجل هذا الخلط في فهم دلالة مصطلح «القوامة» بين مفهوم المسؤولية التي تعني قيادة دفّة الأسرة، وبين الطبقية أو التمييز على أساس الجنس، مما يولد القهر والاستبداد حيث يُنظر لمصطلح «القوامة» على أنه يدل على السلطة العليا للرجل وأنها سلطة أحادية مطلقة، والخلفية المعرفية لهذه الدلالات السالبة هي الأوضاع التي عاشتها المرأة في الجاهلية أو التي تعيشها المرأة في المجتمعات الغربية مما ولد إسقاطاً مفاهيميّاً لمفهوم القوامة في الفكر الغربي على الفكر الإسلامي، وأن المرأة لا تساوي الرجل حتى في الحقوق الأساسية، وقد تكاثرت هذه الدلالة في عموم النتاج العلماني فيما يتعلق بالقضايا النسوية[3]، بل يوسع البعض في

= ومسلم في كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل ح(١٨٢٩).

(١) أخرجه البخاري في الجزية في الجزية باب أمان النساء وجوارهن ح(٣١٧١).

(٢) انظر على سبيل المثال: المجموع شرح المهذب، النووي ١٦/ ٤١٤.

(٣) انظر على سبيل المثال: الإخبار عن المرأة في القرآن والسُّنَّة، إلفة يوسف، ص١٠١، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ص٢١٢ وغيرها.

دلالة المصطلح حتى يرى: «أن القوامة تؤدي إلى عزل المرأة عن الحياة السياسية»[1] وهذا من التشويه الذي يتعرض له مصطلح «القوامة» بشكل منظم، والمصطلح لا يدل إلا على المسؤولية الأولى لإدارة الأسرة، ولأجل ذلك حُمّل من الدلالة ما لا يطيقه، وهناك معنى لطيف استنبطه الدكتور طه جابر علواني من ربط هذا المفهوم بأسماء الله الحسنى حيث يقول: «فاسم الله القيوم يشترك مع القوامة في جذر واحد لغوي، فالقيوم ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ بمعنى الحافظ والمدبر والموفي بالاحتياجات كافة، والقوامة لا أظنها بعيدة عن ذلك، وإذا انطلقنا من الآية هذه إلى آية المال: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾ [النساء: ٥] وتوقفنا عند قيام وقوامة، والياء منقلبة عن واو، فنجد أنهما من جذر واحد، فالمال تقوم به الحياة، والقوامة أمر تقوم به الحياة، فينبغي ألا نتجاهل الصلات القائمة بين المصطلحات المندرجة تحت مفهوم القوامة، فهي من القيام بالشيء بمعنى العناية به، ورعايته والقيام بما يتطلبه ويحتاجه، وأظنها تجرنا إلى المفاهيم الأخرى، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾ [النساء: ١] فعملية الزوجية تقتضي أن تكون الوحدة الصغرى دائماً هي

---

(١) بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، ص٣١.

الأسرة وليس الفرد، فإذا انطلقنا من الأسرة لا شك أن نظرتنا إلى القوامة ستتغير»[1].

إن من أسباب تعاطي مصطلح «القوامة» في سياق الخطاب النسوي وأنه أساس التمييز الحاصل للمرأة في المجتمع الذكوري، هو الأوضاع الاقتصادية الجديدة التي أوجدت الحاجة إلى إيجاد دلالة جديدة للقوامة مختلفة عما كانت عليه في السابق أو حتى في المجتمعات الريفية بشكل أسرها المختلفة عن التنظيمات الأسرية في الحواضر، حيث انتشر في بعض الحواضر أن يعيش الرجل أو المرأة منفردين سواء مع الأولاد أو بدونهما وهذا لم يكن في السابق، لذلك ربما يمكن أن يقال إن الظروف الاقتصادية الجديدة حاولت استيعاب المفاهيم وإيجاد دلالة جديدة لمصطلح «القوامة» مع أن هذه الدلالة الجديدة مرشحة للتغير بالطبع بتغير الأوضاع المستجدة حسب فلسفات القراءات الجديدة للنصوص الشرعية التي تحاول أن تستوعب المفاهيم الشرعية مع حالات العصر المستجدة.

كما أن من أسباب تعاطي مصطلح «القوامة» بمفاهيم مشوهة أن كثيراً منهم نظر إلى المدونات الفقهية وما يتعلق

---

(١) مداخلة لطه جابر علواني في ورشة عمل: القوامة نحو رؤية اجتهادية بديلة، ص٢١.

بالمرأة والأسرة سواء في موضوع القوامة أو في موضوع الزواج وشروطه وما يتعلق بذلك من أحكام الأسرة من خلال لغة الفقهاء ووجدوا أنها خلت هذه المدونات من اللغة الأدبية والعاطفية وكل ما يتداول فيها هو عبارات جافة، فانتهوا إلى نتيجة أن هذه المدونات الفقهية هي التي تؤسس لسلطة الرجل واستبداده، ويغفلون عن أن هذه المدونات الفقهية هي مدونات تشريعية بمثابة القانون وليست كتباً في الآداب العامة، كما أن كتب القانون المعاصرة تخلوا من اللغة الأدبية أو الحديث عن الآداب العامة، وإنما صممت موادها بشكل قانوني جاف، ولذلك فعند الحديث عن «القوامة» لا ينتظر من هذه المدونات الفقهية الحديث عن آداب العشرة الزوجية مثلاً، وإنما الحديث هو حديث قانوني تشريعي، لذا فادعاء أن هذه اللغة الفقهية تؤسس لاستبداد الرجل هي قول بعيد عن الحياد العلمي، كما أن ما يتحدث عنه الخطاب النسوي في مفهوم القوامة على فرضية وجوده في المدونة الفقهية، هي مفاهيم انتقائية لبعض أقوال الفقهاء وليست هي النظرية الناطقة باسم الفقه الإسلامي.

إن المساواة مقصد قرآني كما في آيات كثيرة من القرآن الكريم من ناحية الأمر والنهي وكذلك ما يترتب على ذلك من الجزاء الأخروي كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ

مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾﴾ [غافر: ٤٠] وفي قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة: ٧١] وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾﴾ [البقرة: ٢٢٨] وغيرها من الآيات. أما النصوص كقوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾﴾ [النجم: ٢٢] وغيرها من الآيات فهذه لا تدل على التمييز حيث إنها جاءت في سياق الرد على المشركين الذين ينطلقون من منطلق منحرف في رؤيتهم للألوهية، ومثل ذلك قوله تعالى على لسان امرأة عمران: ﴿وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰۖ﴾ [آل عمران: ٣٦] الذي جاء وصفاً لحالة، حيث إن التفاوت بين المرأة والرجل هو سُنَّة إلٰهية وهو جزء من تفاوت الناس بعضهم على بعض، ولذلك راعت الشريعة هذا التفاوت فلم تساوِ في التشريع الضعيف والمريض بالقوي والقادر.

إنَّ المشكلة عند بعض من يحاول التوفيق بين دلالة المصطلح الشرعي ومخرجات الفلسفة النسوية فيما يتعلق بالمساواة هي هوسهم في إثبات أن القرآن جاء بالمساواة بين الرجل والمرأة، وأن الفقهاء هم الذين حرفوا هذه الدلالات، مع أن الموضوع ليس بهذا الشكل ولا يصح علميّاً أن يتناول

بهذه السطحية[1]، فقضية المساواة ليست قضية من القضايا التي أكد عليها القرآن بقدر ما أكد على أهمية أن يأخذ كل جنس حقه سواء كان ذكراً أو أنثى، فقد تأخذ الأنثى أكثر من الرجل أو العكس كما في حالات من الإرث وغيرها من الحالات، المهم تحقيق العدالة.

ثانياً: تذكير الأنثى وتلاشي الأنوثة:

إذا كان مصطلح «التمييز» كما سبق بيانه مصطلحاً شديد التعقيد نظراً لكثرة التداخلات في مضامينه، وكثرة التجاذبات التي تمت على سطحه، فإن المفاهيم والدلالات التي يحاول الخطاب النسوي شحنه بها تبقى محل تساؤل كبير، حيث تبقى دلالة المصطلح محصورة في الأنثى، وهذا يعيد مشكلة التمييز داخل المجتمع نفسه، بمعنى أنه يميز المرأة عن بقية الضعفاء في المجتمع كالفقراء والمعوزين، وهذا لا يحقق العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع والمستندة إلى تكافؤ الفرص بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين، فالتمييز على أساس النوع لا يقل خطورة عن التمييز الطبقي.

إن مرجعية «التمييز» التي تحاول الخطابات النسوية

---

(١) من الكتب التي اجتهدت في إثبات المساواة في القرآن وأولت كثيراً من النصوص من أجل ذلك: كتاب دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، وكتاب: امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، ريتا فرج وغيرها كثير.

إلغاءه عن الأنثى هو الذكر نفسه، وهذه من المفارقات المنهجية الخطيرة أن يكون المرجع هو نفس الهوية التي يراد التمييز عنها، فأغلب الدعوات المنادية بمكافحة التمييز ضد المرأة تجعل الرجل هو محور المقارنة وتدفع بالأنوثة إلى تمثيل دور نموذجي وهو نموذج الذكر، ولذلك فهذه الدعوات تقوم في الحقيقة بعملية تطهير للذاكرة الأنثوية المترسخة في النواة الأصلية للمرأة في محاولة منها لشطب مكونات الأنثى واستبدالها بمكونات الذكر، وهذه العملية هي في الحقيقة دمج وتماهي تذوب معها المكونات الأساسية للمرأة وتنصهر في بوتقة الرجل، وتُسلب معها الذات الأنثوية أهم مكوناتها أو حتى نواتها الأصلية، والنتيجة من هذا التماهي أن المرأة لم تتميز عن الرجل بل تماهت معه، وتم إلغاء المرأة بصفاتها الأنثوية نهائيّاً لصالح الرجال، وتم تذكير الأنثى وتلاشت الأنوثة ولم يتبق من المرأة إلا الجسد وتاء التأنيث، وفي المقابل لهذه العمليات التي تروم إلى مساواة المرأة بالرجل وفق الدلالة التي تجعل الذكر هو محور المقارنة؛ لا توجد دعوات ولو من باب المساواة تجعل الأنثى هي المرجعية في نفي التمييز، فتدعو الذكر إلى تمثّل نموذج الأنثى انطلاقاً من مبدأ المساواة والقضاء على التمييز، بل الذي حصل هو العكس، ولذلك فإن هذه الدعوات لمكافحة التمييز أضاعت هوية المرأة وفي حقها أن تكون أنثى، ولم تُبقِ منها إلا دلالاتها الجسدية.

إن المساواة التي هي الوصف العميق لمصطلح «التمييز» لا تعني في الحقيقة التماهي مع الآخر وإلغاء كافة الفروق، بل هي الاعتراف بالاختلاف بشرط أن تكون كل هوية لها ما يميزها عن غيرها، وكل ذات تأخذ حقوقها، وإذا أخذنا أن مفهوم مصطلح «المساواة»؛ يعني: التماهي وأن تكون الأنا هي الآخر، فإن هذا سيؤدي إلى عملية تقوم بها الأنا إلى إجبار الآخر ليتماهى مع الأنا حسب مواصفات الأنا طبعاً، وإذا حدث هذا وهو يحدث غالباً في الهيمنة الليبرالية؛ فإن المساواة ستكون إلغاءً ثقافيّاً ودمجاً تعسفيّاً وإلغاء للحرية التي هي جوهر الليبرالية، وهذا قد يتم بفرض الوصاية القانونية كنوع من الإجبار باسم الحرية كما يتمثل ذلك بالمنع من لبس الحجاب في فرنسا فراراً من «التمييز ضد المرأة» وحتى تكون المرأة مساوية للرجل، الأمر الذي يؤدي بنظرية المساواة إلى فرض قيود باسم الحرية، الأمر الذي تتناقض فيه الحرية مع نفسها، فكأن الليبرالية في هذه الحالة تلغي نفسها.

وقد تتم الوصاية عن طريق السلطة الاجتماعية بوسائلها المتعددة بمنع حق الاختلافات الجنوسية بين المرأة والرجل، وتشكيل صورة ذكورية بجسد أنثوي متخطية جميع الهويات الأنثوية الأصلية ومتماهية مع الصورة الذكورية المراد لها أن تكون على المتن. ولذلك فإن مصطلحي «التمييز» و«المساواة» تم اختراقهما وتعرضت مفاهيمها لاستلاب خطير

وتم تسويقها بطريقة هيمنة إمبريالية ثقافية حوّلت كثيراً من صور المرأة في الحياة الاجتماعية إلى صورة مفرغة من مكوناتها الأنثوية.

إن «المساوة» تنتهي في الحقيقة إلى الإلغاء واللامساوة، وهذا جزء من نتيجة الامتحان الذي تعرضت له المصطلحات النسوية، وبما أن التجربة هي أفضل امتحان للنظرية؛ ففي بحث بعنوان: «سرديات ثورة ١٤ كانون الثاني/ يناير على لسان نساء تونسيات؛ ظواهر اجتماعية متناقضة وأدوار تقليدية للمرأة»[١] انتهى البحث إلى: «أنه مع مرور خمسين سنة على صدور مجلة الأحوال الشخصية التي منحت المرأة التونسية حقوها كافة إلا أن المرأة في هذا الوقت بالذات رجعت إلى الأدوار التقليدية التي صنعها الموروث الثقافي»[٢] وهذا يدل على أنه مهما حصل تغيير في نمط المرأة تحت إكراهات غير اعتيادية، فإنه في وقت من الأوقات تعود النواة الأنثوية للظهور من جديد وتعود الهويات إلى وضعها الطبيعي والفطري، ولذلك فالبحث أعلاه لم يستطع الإجابة عن هذا الإشكال إلا بطلب العودة والرجوع إلى المعوقات الثقافية

---

(١) انظر: البحث ضمن كتاب: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص١٥٣.

(٢) انظر: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص١٦١.

الكامنة وراء ذلك! وهذا لا يغني من الحقيقة الواقعية شيئاً.

وفي عام ٢٠٠٥م قُدمت دراسة تتعلق بالعنف في المغرب[١] ـ وهذا بعد إقرار مدونة الأسرة في المغرب[٢] ـ وأظهرت النتائج زيادة ملموسة في العنف في مناطق المدن المتحضرة بينما انخفضت النسبة في القرى والأماكن القروية والريفية، والغريب أن بعض الباحثين علق على هذه النتيجة بقوله: «تفيد هذه الإحصاءات بوجود فوارق عددية مهمة بين حدة العنف الممارس ضد المرأة القروية ونظيرها الحضرية، الأمر الذي يعزز فرضية ارتباط العنف بالتحولات المجالية والعمرانية والحضرية التي تشهدها البلاد، وما يرتبط بها من تغيرات في أدوار المرأة وتقسيم العمل الجنسي، وفي الوقت نفسه يعزز فرضية أن البيئة القروية بما تتضمنه من صرامة في التقاليد الأبوية والأعراف الاجتماعية وغياب الفرص والبدائل؛ يؤدي إلى تكريس خضوع النساء تلقائيّاً من دون حاجة إلى اللجوء المكثف إلى العنف، حيث يتم تشريب مقولات الهيمنة الذكورية وإعادة إنتاجها بسلاسة»[٣] وهذا

---

(١) انظر: نتائج الدراسة ضمن كتاب: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجوعة باحثين، ص٣٣.

(٢) تم إقرار مدونة الأسرة في المغرب عام ٢٠٠٤م.

(٣) المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجوعة باحثين، ص٣٤، ٣٥.

الاستنتاج من النتيجة غريب جدّاً! وهو ليّ لعنق النتيجة، فالعنف يتم رصده من خلال الممارسة حتى لو كانت تلقائية، وهذا يؤكد أن تذكير الأنثى وإلغاء أنوثتها مسار يؤدي إلى العنف لا محالة مهما قيل عن مبررات العنف.

إن التجربة تعتبر أفضل ما يبرهن عن صحة النظرية من عدمها، ولذلك فإن مصطلح «التمييز ضد المرأة» بعد دخوله السياق الثقافي لم يعد تمييزاً بل إلغاءً، حيث انتهى إلى إلغاء هوية المرأة مع الإبقاء على بقايا جسدها، فانتهت المساواة إلى تذكير الأنثى وتطهيرها من بقايا الأنوثة، وإلغاء هويتها بدلاً من تحقيقها، وإبرازها كجنس مختلف عن الذكر يحمل خصائصه الذاتية ويتمتع بالحقوق والواجبات، ومع كل هذه الدعوات فإنه: «لم تحصل المرأة الفرنسية على حق الانتخاب إلا في عام ١٩٤٣م على الرغم من كل الثورات التي حدثت في فرنسا منذ اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م التي تطالب دوماً بالمزيد من الحرية والعدالة والمساوة، وعلى الرغم من كل هذه الثورات الكبيرة ما تزال المرأة الفرنسية إلى يومنا هذا لا تشغل أكثر من٧٪ من الفضاء السياسي (حسب إحصائيات اليونسكو ٢٠٠٩م)»[١].

---

(١) انظر: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجوعة باحثين، ص٥٣.

وأيضاً ومع كل هذه الدعوات إلى محاربة كافة أشكال «التمييز ضد المرأة» فإن المرأة لم تصل إلى مناصب عليا أو رئاسة دول إلا مرة أو مرتين على مستوى كل العقود المنصرمة، وحتى بعد وصولها إلى منصب القيادة تخلت عن أنوثتها وقامت بدور تعزيز الذكورة كما كانت رئيسة وزراء بريطانيا في الثمانينيات مارجريت تاتشر[1] حيث لم تضف إلى الأنوثة شيئاً يذكر، بل بالغت في تكريس السلطة السياسية الذكورية وذلك بسياستها الصارمة وصلابتها في التعامل مع الأوضاع السياسية حتى لقبت بالمرأة الحديدية[2]، وهذه الإشكالية في الانعكاس السلبي لتذكير الأنوثة لم تجد حلاً حيث ولّدت هوية مزدوجة، وقد أشارت إلى هذه الإشكالية كارول باتمان ولم تقدم لها حلاً بقولها: «وهكذا فالجهاز المدني السياسي يتم تشكيله وفقاً لصورة الفرد الذكر الذي يتكون عن طريق فصل المجتمع المدني عن النساء، وبالتالي فإن منح حق المواطنة للمرأة يثير مشكلة ما إذا كان يجب

---

(١) مارجريت تاتشر ولدت في ١٩٢٥م وشغلت منصب رئاسة وزراء بريطانيا في الفترة ١٩٧٩م ـ ١٩٩٠م، وهي المرأة الوحيدة التي شغلت هذا المنصب ولقبت بالمرأة الحديدية وذلك لاتخاذها إجراءات حازمة أثناء فترة رئاستها وتوفيت عام ٢٠١٣م.

(٢) أصدرت تاتشر سيرتها الذاتية عام ١٩٩٥م في بعنوان «الطريق إلى القوة» وأنتجت هوليوود في ٢٠١١م فيلماً بعنوان «المرأة الحديدية» يروي قصة حياة تاتشر.

على المرأة باعتبارها مواطناً ـ باعتبارها عضواً في المجال العام ـ أن تتخذ هوية ذكورية وتتكلم لغة العقل الذكوري. ووجهة النظر في الواقع هي أن الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها السماح للنساء بدخول المجال العام تكون في حالة قيامهن بتقليد الرجال وذلك لأنه لا يمكن أن تكون النساء مختلفات ومواطنات في آن واحد»[1].

إن المساواة حسب المفاهيم الجندرية لا تؤدي في النهاية إلا إلى محاولة طمس النواة الأنثوية في المرأة، والوصول إلى تماهي صوري للأنثى مع الذكر، ومحاولة الوصول بالأنثى إلى صورة مفرغة من كل المعاني الأنثوية لتبقى منها الدلالة الجسدية فقط ويبقى التوتر الموجود في ذات المرأة بين الصوت الداخلي للأنوثة وبين الذكر محور المقارنة.

(١) خمسون مفكراً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة، جون ليتشه، ص٣٥١.



المبحث الرابع

مصطلح «الحجاب» والدوال المتعددة

مدخل:

يعتبر لباس الحجاب لباساً عابراً للقارات من جنوب شرق آسيا إلى بلاد المغرب العربي، حيث لم ينتقل لباس الحجاب بصفته لباساً من ألبسة الموضة أو عبر وسائل الإعلام؛ ولكنه ترحّل عبر هذه المسافات الطويلة بصفته شعيرة من شعائر الدين قبل وجود وسائل الإعلام، ولذلك فقضية الحجاب تعتبر أهم قضايا المرأة على الإطلاق، وأغلب الجدال والصراع الثقافي الحاصل بين التيارات الفكرية على اختلاف مرجعياتها كانت حول الحجاب، حيث يبدأ الجدل من شكل الحجاب وهيئته، ولا ينتهي إلا بالحديث عن وجوبه أو عدمه، وداخل ذلك تفصيلات دقيقة، وليس الغرض هنا ـ كما هو هدف البحث ـ الحديث عن قضايا الحجاب من ناحية الشرعية أو مناقشة الآراء فيها بقدر ما هو دراسة للحجاب من ناحية دلالية وكيف يفيض مصطلح

«الحجاب» بهذه الدلالات المتنوعة، وفي المقابل كيف يتم استثمارها من بعض الأطياف الفكرية بالاستعانة بعلم الاجتماع لاستنطاق المصطلح بالدلالات التي كانت وستكون محلّ جدل واسع، والتي تحتاج إلى وضع هذه المفاهيم وهذه الدلالات فوق طاولة التشريح، وخصوصاً إذا أخذنا بالحسبان تداخل هذه الدلالات في شبكة معقّدة من المفاهيم والتصورات عن الحجاب ككونه عنواناً لـ«التمييز ضد المرأة» أو عنواناً لـ«السلطة الأبوية» أو غيرها، إضافة إلى دخول القوانين التشريعية فيما يختص بالحجاب على الخط، مما يؤكد على أهمية دراسة المجال الدلالي لمصطلح «الحجاب» بكافة تفريعاته.

إن أي زيّ لا بد أن يحمل رمزية معينة أو مقاصدية من لابسه، سواء كانت تقاليداً أو أعرفاً أو حتى التزاماً دينيّاً، فاللباس هو بحد ذاته لغة تتكلم، تنقل الأذواق وتنطوي على معانٍ متعددة، فهو يشير إلى المظاهر أو أساليب السلوك أو المنزلة الاجتماعية، فهو نظام اتصال ذو معنى لا ينطق به، لذلك لا يمكن أن يكون محايداً بإطلاق، لكن هذه الرمزية تختلف باختلاف الأديان والثقافات، ومع اختلاف هذه الثقافات، إلا أن الزيّ بعمومه سواء كان بشكله أو بمسماه محمّل بالدلالات الثقافية أو الدينية أو المهنيّة كما هو موجود في لباس أصحاب السلطة أو رجال الدين أو العسكر أو

كوادر المهنيين وغيرهم، فالحجاب لا يخرج عن هذا من حمله للدلالة من حفظ الجسد الأنثوي، وفرض احترام الآخرين والتعامل مع الأنثى كإنسان، بعيداً عن كونها كائناً جنسيّاً، وهذه الرمزية في الحجاب ماثلة بعيداً عن كون الحجاب أمراً إلٰهيّاً شرعيّاً، حيث إن هذا المعنى غامض في الثقافة الغربية وغير مستوعب؛ لأن مثل هذا المعنى لا يدركه النمط المعرفي الغربي المادي بخلاف النمط المعرفي الإسلامي، وهذا له حديث آخر.

أولاً: الصورة النمطية للحجاب:

إذا كانت الميثولوجيا كانت وما تزال إحدى أهم منتج لمفاهيم المرأة، فإن هناك مؤسسات ونخباً تعتمد على نوع من الميثولوجيا في نسج أساطير عن مفاهيم المرأة، فهناك كتّاب ومثقفون ووسائل إعلام تعمد على إنتاج هذه الميثولوجيا بكم هائل وإن كانت غير صحيحة وغير مبنية على أساس علمي، وفي موضوع الحجاب الذي نحن بصدده؛ تم إنتاج صور من الأساطير عن الحجاب من قبل كثير من الاتجاهات النسوية، كان لها تأثير كبير في تشكيل تصوّر متخيّل عن دلالة الحجاب وعن مفاهيمه، ولكن المتلقي البسيط ليس عنده القدرة الكافية لاكتشاف كمية الأيديولوجيا المتسرّبة مع هذه الأساطير، حيث إن هذه الأنظمة الأسطورية

لها من القوة التأثيرية ما يمكنها من التأثير حتى على النخب المثقفة أيضاً.

وبما أن قضية الحجاب قضية مهمة بحيث إنها تأتي في الدرجة الأولى عند الحديث عن قضايا المرأة، وهي أيضاً قضية مفصلية ـ عند الخطاب العلماني ـ من حيث حضور المرأة وغيابها ومشاركتها سواء كانت المشاركة السياسية أو غيرها، حيث إن الفكر العلماني لا يستوعب إمكانية مشاركة المرأة مع وجود الحجاب، حيث يفسر العلاقة بينهما بعلاقة تضادّ، فوجود أحدهما ينفي الآخر، لذلك ينظر كثير من العلمانيين إلى مسألة الحجاب على أنها ذات بعد بطريركي؛ أي: أن الرجل يمارس سلطته على المرأة وذلك بحجبها عن المشاركة السياسية والمشاركة في التنمية، ومع التحفظ على مصطلح «البطريركية» وما يحمله من حمولة مفاهيمية غربية تم إسقاطها على المفاهيم والمصطلحات الإسلامية، إلا أن الخطاب العلماني الذي ينزع هذا المنزع يستبعد النظرة الدينية للحجاب وأنها شريعة مفروضة من الله وليست شريعة الرجل، وينصاع إلى النظرية الغربية المادية المتشكّلة عن الحجاب.

إن قضية القهر والاضطهاد والعزل الاجتماعي والسياسي وعائلتها المصطلحية هي المتداولة في الخطاب العلماني، والحجاب في هذا الخطاب كله يدور حول هذه المعاني والمفاهيم، فالحجاب: «مقوّم أساسي من مقومات

الوضعية الدونية للمرأة»[1]، أو أنه: «الوأد داخل اللباس الأسود»[2]، أو أنه: «لباس تمييز ضد المرأة»[3]، وغير ذلك كثير من قاموس المفاهيم السلبية عن الحجاب، وهذه الصورة النمطية عن الحجاب وأنه رمز لقهر المرأة؛ إنما تنطلق من المنزع الليبرالي ومفهومه عن الحرية والمساواة، لذلك فإن العلمانية بوجهها الغربي تقرأ الحجاب من هذه الزاوية، لذلك لا تتصور أن المرأة يمكن أن تتمتع بالحرية وهي تتميز عن الرجل بفرض الحجاب عليها، لذلك فالخلفية الليبرالية عاملة هنا وبقوة، مع غياب المفهوم الشرعي للحجاب وأنه شريعة إلٰهية لازمة.

وبعيداً عن كون الحجاب فرضاً دينيّاً، فالتزام المرأة بالحجاب ليس معنى ذلك أنه فرض عليها قهراً، بل هو الانسياق الطوعي الاختياري للزيّ الشرعي، كما أن الفتاة في الغرب عندما تلبس الجينز والملابس الضيقة والكاشفة لبعض جسدها ليس معنى ذلك أنه تم ممارسة ضغط عليها بهذا اللباس، بل هو انسياق واختيار للباس المجتمع، فدلالة القهر في موضوع الحجاب لم تبن على قواعد علمية منهجية يمكن الاتكاء عليها. حتى العزل الاجتماعي المزعوم في موضوع

---

(١) بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، رجا بن سلامة، ص٧٠.

(٢) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، نصر حامد أبو زيد، ص٣٨.

(٣) الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي، محمد الشرفي، ص٥٦.

الحجاب هو افتراض أكثر من كونه حقيقة، فإنه مع فرضية الحجاب في أول زمان التشريع لم يكن يمنع ذلك ألا تمارس أمهات المؤمنين والصحابيات أدوارهن في المجتمع.

ثانياً: المكّون الشرعي الدلالي لمصطلح «الحجاب»:

كما سبق الحديث عنه[1] من أن كثيراً من المصطلحات النسوية تم تشّكل دلالتها من مكونات اجتماعية أو مكونات دينية، وفي مصطلح «الحجاب» على وجه التحديد لا بد من التأكيد على أهمية إظهار المكّون الشرعي لدلالة الحجاب، حيث إن الدلالة الاجتماعية لمصطلح «الحجاب» تظهر وبقوة، بل قد تكون في بعض المجتمعات أقوى ظهوراً من المكّون الشرعي، وهذا ناتج عن فراغ معرفي وثقافي مما يغيّب معه المعنى الحقيقي الشرعي للمصطلح، وينتج عن ذلك صورة ذهنية للمصطلح غير حقيقية.

إن الدلالة الشرعية لمصطلح «الحجاب» تتمحور حول الستر والاحتشام والعفّة، وتعتبر هذه المعاني جوهرية في المكّون الشرعي لمصطلح «الحجاب» بل يصدق عليها من أنها «الوصف العميق» لمفهوم الحجاب في الشرع، ففي قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ

(١) انظر: المبحث الأول: تشكل مفاهيم المرأة.

أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾ [النور: ٣٠، ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩] وغيرها من الآيات. إن هذه النصوص تدور دلالاتها على العفّة والستر والاحتشام وغض البصر والنهي عن التبرج كمقصد تشريعي جوهري، كما أن دلالة مفهوم الحجاب لا يعني حجب المرأة عن ممارسة دورها داخل المجتمع، كما أنه لم يحدد نوعاً خاصاً من اللباس يتحقق به الحجاب، وإنما يكفي أن يحقق هذه

المعاني المقصود منها بحيث لا يكون فتنة بحدّ ذاته.

وهذه المعاني لا يكفي فيها أن يوكل الإنسان لضميره، بل لا بد من أن تضبط بلباس خاصّ كبقية الشرائع كلباس الإحرام للحاج مثلاً، ونهي المرأة في الإحرام أن تلبس بعض الألبسة المنصوص عليها، والتأكيد على أهمية الطهارة والعفة كما في قوله: ﴿ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، فإن وجود الغريزة الفطرية بين الرجل والمرأة ليس راجعاً إلى سياقات اجتماعية أو أعراف قبلية، بل هي مرتبطة بالإنسان من حيث هو إنسان، ولا تختص بزمان أو مكان، ولذلك جاء الخطاب الرباني بالتأكيد على غض البصر والعفة والطهارة والحشمة الذي يؤديها مصطلح «الحجاب» وليس القصد من الحجاب ستر البدن لذاته فحسب كما تفعله بعض الشعوب البدائية.

إن هناك بعض الأطروحات في موضوع الحجاب تُفرّغ مصطلح «الحجاب» من دلالاته الشرعية وشحنه بالدلالة الاجتماعية[1] من حيث إن الحجاب ليس فريضة إسلامية بل عادة اجتماعية وتمييز للمرأة عن الرجل لأسباب طبقية،

---

(١) كالتمييز الطبقي بين الرجال والنساء، أو إثبات ملكية الرجل للمرأة، أو أنه للتمييز بين الحرائر والإماء، وغيرها من المنازع الاجتماعية. انظر على سبيل المثال: بنيان الفحولة، رجا بن سلامة، ص٦٩، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، آمال قرامي، ص٣٨٤ وغيرها.

ومشكلة هذه الدراسات أنها تغرق في تتبع الجذور المعجمية للمصطلح، وتنطلق من الميدان السيسيولوجي متتبعة حركات المجتمع الاقتصادية والثقافية، وتكوين صورة مفاهيمية للحجاب ذات دلالات اجتماعية وأحياناً طبقية، داعمة ذلك بتأويلات للنصوص القرآنية والنبوية، مع الالتفاف على المدونات الفقهية بصفتها نتائج لتك التغيرات والتقلبات الاجتماعية.

إن اختصار دلالة مصطلح «الحجاب» على الدلالة الاجتماعية واستبعاد الدلالة الشرعية وأنه فريضة من الله ﷻ؛ لن يؤسس إلا لمفهوم إقصائي يتعامل مع الحجاب كرمز من الرموز الثقافية والاجتماعية، أو ظرف مفروض على المرأة لا يحمل أي مفهوم ديني، وهذه الإقصائية للدلالة الدينية لا تقتصر على مصطلح «الحجاب» بل تمتد إلى كثير من المصطلحات الشرعية، مما يتولد عن ذلك عزلة للمفاهيم الشرعية على الصعيد الثقافي والاجتماعي مما يتطلب إعادة النظر في كيفية تسويق المفاهيم الشرعية وإعادة التعريف بها.

ثالثاً: الحجاب وإشكالية الهوية:

كما أن الحجاب يُخفي؛ فهو يعلن في نفس الوقت، فهو يخفي الجسد ويعلن الهوية، ولذلك فإن الحجاب يعتبر مدخلاً مهماً في دراسة الهوية، حيث إن هوية الفرد كما

تحددها النظريات الاجتماعية «تتميز بمجموع انتماءاته في النسق الاجتماعي: الانتماء إلى صنف جنسي وإلى صنف عمري، وإلى طبقة اجتماعية وإلى أمة... إلخ. فالهوية تمكّن الفرد من أن يحدد لذاته موضعاً ضمن النسق الاجتماعي، وأن يحدد الآخرون موضعه الاجتماعي»[1]، وربما تكون الفقرة الأخيرة من النص السابق حجر الزاوية في موضوع الهوية، وخصوصاً في موضوع تصنيف الآخر تجاه الأنا، وكيف يشكّل المظهر الخارجي للإنسان هوية بحد ذاته.

إن اللباس من الناحية السيسيولوجية من أهم ما يحدد هوية الفرد، ذلك أنه محمّل بعدد من الدلالات الثقافية لفهم عادات الإنسان وتقاليده وديانته، حيث إن اللباس مادة ثقافية غزيرة بالدلالات لمعرفة هوية المجتمع وتطوره الاجتماعي والثقافي، سواء كانت هويات فردية أو هوية جماعية، وهو واحد من أهم ما يعتمد عليه السيسيولوجيون لفهم الكائن البشري وتحديد هويته، وحيث يعتبر الحجاب من أهم أنواع اللباس بحيث يختص بلباس نصف المجتمع وهو المرأة ولارتباطاته الدينية؛ فهو يفوق دلالةً غيره من الألبسة من الناحة السيسيولوجية، وبه تتحدد الهوية، حتى مع اختلاف

(١) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دنيس كوش، ص١٤٩.

الغرض من لبسه، وحتى مع تنوع أشكاله، وحتى مع التغيرات التي رافقت الحجاب من حيث انزياحه إلى ما يُشبه السفور، فإنه بقي محتفظاً باسمه وبدلالاته على الهوية.

إن عودة الحجاب في منتصف الثمانينيات الميلادية تقريباً على مستوى العالم الإسلامي ككل أصبحت ظاهرة عالمية تجاوزت الحدود والهويات القومية، وربما تجاوزت صرعات الموضات العالمية، وأصبحت هذه الظاهرة مقلقة لبعض التيارات التي تُسمي نفسها بالتقدمية مما جعلها تسيّس قضية الحجاب وتجعل من الحجاب رمزاً للرجعية، وميداناً للصراع مع التيارات الفكرية المناهضة في أيديولوجياتها، ليصبح الحجاب رمزاً لهذا الخصم، والإطاحة به نوع من الإطاحة بخصم تقليدي عنيد، وهذا يؤكد أن الحجاب يحمل شحنة رمزية عالية جداً، حيث إن الاختلاف في الحجاب هو اختلاف في الهوية أكثر من كونه اختلافاً في المظهر، والجدل الذي حصل في تركيا حول منع الحجاب في الجامعات التركية عام ١٩٩٨م هو امتداد لقانون الزيّ في تركيا الصادر عام ١٩٣٤م وهذا الجدل الكبير لا ينظر إلى الحجاب على أنه غطاء للرأس فحسب؛ بل هو صراع هويات بين من يرون أنه يهدد الهوية العلمانية للبلد، وبين من يرون أن الحجاب هو امتداد للهوية الإسلامية التي احتضنتها تركيا لأكثر من ألف سنة. وفي هذا السياق يذكر علي حرب عن

الرئيس التركي أردوغان وزوجته: «نراه يظهر حليق الذقن بزيه الحديث شأنه سائر القادة السياسيين في هذا العصر، ترافقه أحياناً زوجته إلى الأماكن العامة، صحيح أنها تعتمر غطاء الرأس، ولكن لا يبدو ذلك كتنفيذ لحكم شرعي أو لفرض ديني؛ بقدر ما هو علامة من علامات الهوية لا أكثر»[1]، وهذا النص من علي حرب ينطلق من أن الحجاب يدل دلالة مباشرة على الهوية الإسلامية مهما اختلف شكل الحجاب وتحلّله من الضوابط الشرعية، والمرأة المسلمة تعرف من حجابها في كل مكان من الأرض.

وبسبب صراع الهويات في فرنسا، والقوة الرمزيّة والكثافة الدلالية العالية في الحجاب ودلالته على الهوية الإسلامية؛ فقد صدر قانون في ١٥ مارس ٢٠٠٤م يتعلق بحظر ارتداء الرموز الدينية بما فيها الحجاب داخل المدارس والمعاهد الحكومية، بعد جدل واسع كان نتيجة منع محجبات من الدخول في المدارس، كما صدر قانون أيضاً في ١١ أكتوبر ٢٠١٠م يتعلق بحظر تغطية الوجه (النقاب) في الأماكن العامة، ولأجل اللعبة المصطلحية فقد فُسر الحجاب بأنه علامة على «التباهي بالدين» كما فُسر قانون المنع بأنه «حماية للناس من الضغوط الأصولية» وأنه لا يتعلق بمحاربة الدين؛

(١) تواطؤ الأضداد والآلهة وخراب العالم، علي حرب، ص٢٥١.

ولكنه يتعلق بـ«رفع القيود عن النساء» وكأن القانون في صف المرأة، مع أن فرنسا تعتبر منبع العلمانية والتي قامت على الحرية؛ لكن لما كان الحجاب يهدد الهوية الفرنسية اضطرت فرنسا إلى منعه، مع أن قرار المنع ضد الحرية التي قامت عليها العلمانية، لكن تم إصدار هذا القانون تحت بند «قانون صون العلمانية» الذي به تتمترس الذات ضد الآخر، ولذلك تتهاوى جميع شعارات «تعدد الثقافات» أو «المثاقفة» أو «الحوار العابر للثقافات» أو «التهجين الثقافي» وغيرها من المصطلحات ذات الطابع المائع إذا شعرت الهوية بالخطر. لذلك فالجدل في موضوع الحجاب يتخذ في جانب مهم منه جدلاً في الهوية والتمايز الثقافي، ففي النموذج الفرنسي على سبيل المثال ليس المهم شكل الحجاب بل المهم في رمزه، والجدل ليس بناء على دلالة الستر والحشمة بل على الهوية الدلالية للحجاب داخل المجتمع الفرنسي.

وإذا كانت دلالة الحجاب في الدول الغربية دلالة هوية، فإن دلالة الحجاب في الدول الإسلامية دلالة أيديولوجية، حيث يمثل الحجاب عند بعض العلمانيين نوعاً من الهوية الحزبية ـ إن صحت هذه التسمية ـ ولا يُنظر له كتشريع ديني، حيث إن بعض الاتجاهات العلمانية في البلاد

الإسلامية التي تعارض الحجاب ترى أنه زي مرتبط بمشروع سياسي تغذيه ما يُسمى بالإسلام السياسي الذي يحاول أن يطبع المجتمع بثقافة دينية معينة وبهوية دينية محددة ـ كما تقول ـ وهذه القراءة الرمزية للحجاب لدى جمهور من العلمانيين مع أنها صادرة من مسلمين، تغفل عن القراءة المقاصدية الدينية للحجاب، وتتعامل مع الحجاب كشعار سياسي، وهذا جزء من عملية تسييس الحجاب ونزع الدلالة الشرعية من «مصطلح الحجاب».

إننا إذا استعرنا آلية فرانسيس بيكون[1] في كشف الأوهام التي تشوه النظر الحقيقي للأشياء والتي توهمنا أنها هي الأشياء نفسها[2]؛ تبين لنا أن جملة كبيرة من الخلاف في الحجاب ليس خلافاً علميّاً بقدر ما هو خلاف هويّاتي، وكثير من الباحثين يغفل عن هذه الزاوية المهمة في مسألة الحجاب، ولذلك تتآلف بعض الاتجاهات اليسارية والليبرالية مع الأنظمة الديكتاتورية على ما بينهما من اختلاف وتتحد في

---

(١) فرانسيس بيكون، فيلسوف إنجليزي، وُلد عام ١٥٦١م في لندن، اشتهر في إيمانه بضرورة قيام العلم على أساس التجربة والملاحظة إضافة إلى تأكيده على فصل اللاهوت عن العلم لذلك فهو من رواد العلم التجريبي، وتوفي عام ١٦٢٦م. انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٣٩٢.

(٢) قسّم فرانسيس بيكون الأصنام أو الأوهام إلى أربعة وهي: أصنام القبيلة، وأصنام الكهف، وأصنام السوق، وأصنام المسرح. انظر تفصيل ذلك: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمٰن بدوي ١/ ٣٩٥.

مقاومتها لظاهرة الحجاب بصفته مهدداً للهوية الحداثية من الداخل، وسرّ هذا الاتحاد ما أكد عليه عالم الاجتماع أنتوني غدنز بقوله: «إن الهويات المشتركة التي ترتكز على منظومة من الأهداف والقيم والتجارب المشتركة تستطيع أن تشكل قاعدة مهمة للحركات الاجتماعية، ومن الأمثلة على ذلك: الحركات النسوية، والبيئوية، ونقابات العمال، وأنصار الحركات الأصولية الدنيوية أو الوطنية، ففي مثل هذه الحالات تتخذ الحركات من الهوية الاجتماعية المشتركة مرتكزاً ومصدراً قويّاً لتوجهاتها وأنشطتها»[1]، وهذا ما يفسر تكاتف المؤسسات الإعلامية والقطاعات الخدمية والمنظمات الحقوقية على اختلاف مشاربها على مقاومة الحجاب والحدّ من انتشاره، والسعي لتغيير البُنى الاجتماعية ـ كما سيأتي قريباً ـ بداية من تغيير المظهر العام للمرأة.

ولذلك فإنه مهما تكاثرت الأدلة بقوتها على فرض الحجاب أو فرض صورة معينة من الحجاب فلن ينتهي الجدل فيه، وفي المقابل فإنه مهما حاولت الاتجاهات العلمانية نقض دعاوى فرضية الحجاب بأدق المناهج فلن يتوصل الجميع إلى رؤية مشتركة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الحجاب ليس هو مشكلة بقدر ما هو ميدان للصراع الهويّاتي

---

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٩١.

في أغلب المجتمعات، ولذلك فإن مجتمعات كمجتمعات الخليج مثلاً يشتد فيها الصراع حول شكل الحجاب من ناحية وجوب تغطية الوجه من عدمه، حيث يمثل الصراع فيه صراعاً على نمط من أنماط التدين كل فصيل يريد نمطاً من أنماط التدين تصل عند بعض العلمانيين إلى المطالبة بتدين شعبي سيسيولوجي، بينما في دول كمصر والمغرب يكون الصراع فيها عن فرضية الحجاب أصلاً، مما يدل على أن الصوت الأعلى في الخلاف هو بين أطياف فكرية لا تنطلق من أيديولوجية واحدة، ولو كان الخلاف خلافاً شرعيّاً لاقتصر فيه على علماء الشريعة كباقي المسائل الشرعية، وكلا الأطراف المتصارعة في هذه المجتمعات بين ما يُسمى بقوى المحافظة وما يُسمى بقوى التحديث تحمل نفس الخصائص والسمات تقريباً.

ولذلك كان الحجاب رمزاً تُناضل قوى المحافظة على بقائه، بينما تسعى قوى ما يُسمى بالتحديث للإطاحة به بصفته حاملاً وراثيّاً للأيديولوجيا الإسلامية، ولذلك فهي تتناول الحجاب كدلالة ظاهرية للمرأة خالية من أي دلالة دينية، وهذا يدل على هشاشة في البناء الفكري من حيث اعتمادهم على الدلالة الظاهرية للمرأة، وأنها كفيلة بتمكين المرأة من حقوقها أكثر من معالجتهم لحقوق المرأة الجوهرية التي تفوق مسألة الشكل والمظهر.

رابعاً: الحجاب وتغيير البُنى الاجتماعية:

إذا كان مصطلح «الحجاب» يتداول في الدوائر السياسية من خلال دلالاته على الهوية كما في الدول التي حسمت أمرها في موضوع العلمانية كفرنسا وتركيا؛ فإن مصطلح «الحجاب» يتداول في كثير من البلاد الإسلامية الواقعة في المنطقة الحرجة بين الإسلام والعلمانية كبُنية أو كفعل اجتماعي وليست قضية دينية فحسب، وإن كان يُتداول في الأوساط الثقافية والإعلامية على أنه خلاف في القضايا الدينية، لكن الحقيقة أنه خلاف وصراع بين البُنى الاجتماعية وكل بنية لها أنظمتها الاجتماعية، حيث إن هذه البُنى تتشكل من عدد من المظاهر الاجتماعية كاللباس والعادات والتقاليد وبعض الشعائر ونمط الأكل وغيرها من الوحدات الصغرى التي تشكل في مجموعها البُنية الاجتماعية الأم، وهذه البُنى الصغرى تتصارع فيما بينها على الظهور على السطح كنوع من الصراع الاجتماعي، لذلك فإن القوى العلمانية تحاول بشتى الوسائل تغيير البُنى الاجتماعية واستبدال بنية اجتماعية دينية ببنية اجتماعية حداثية ذات نمط ثقافي ذي علامات وإشارات تعطي معنى للتقدم والتحديث؛ لأن هذه البُنية الاجتماعية الحداثية كفيلة بالنهوض والارتقاء بسلم الحضارة كما تتصوره هذه الخطابات العلمانية، وقد أشار إلى ذلك في وقت متقدم قاسم أمين على حد قوله بأن: «الحجاب على ما ألفيناه مانع

عظيم يحول بين المرأة وارتقائها، وبذلك يحول بين الأمة وتقدمها»[1] وتابعته في وقت متقدم أيضاً نظيرة زين الدين[2] وهي من أوائل من نادى بترك الحجاب بقولها: «ورأيت أن الأمم التي نبذت الحجاب أمم راقية في العقل والمادة رقيّاً ليس للأم المتحجبة مثله، فالأمم السافرة هي التي اكتشفت بالبحث والتنقيب أسرار الطبيعة، وسخَّرت لإرادتها العناصر كما تعلمون وتشهدون، أما الأمم المتحجبة فلم تكتشف سرها، ولم تسخّر لإرادتها عنصراً، وإنما هي تتغنى بمجد مضى، وتقليد لها قديم»[3].

وتابعها بذلك كثير ممن اعتقد بمثل هذه الفكرة كما تقول ريتا فرج: «من المهم افتراض وجود علاقة بنيوية بين تزايد عدد المحجبات والتراجع الحضاري»[4] وكما تقول عن الحجاب أيضاً أنه: «أعطى انطباعاً عاماً لدى المختصين من علماء الاجتماع وعلماء النفس والأنثروبولوجيا أن تزايد

---

(١) تحرير المرأة، قاسم أمين، ص٧٠.

(٢) هي: نظيرة زين الدين الحلبي، كاتبة لبنانية، وُلدت في عام ١٩٠٨م وكان والدها الرئيس الأول لمحكمة الاستئناف في لبنان والذي كان وراء دعمها في مشروعها النسوي، أصدرت كتابها الأول «السفور والحجاب» قبل بلوغها سن العشرين والذي أثار ضجة كبيرة، وتوفيت في بيروت عام ١٩٧٦م انظر: مقدمة كتابها السفور والحجاب لبثينة شعبان، ص٧.

(٣) الحجاب والسفور، نظيرة زين الدين ص١٠٩.

(٤) امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، ص٧.

ارتداء الحجاب يرمز إلى أمراض سياسية واجتماعية مكبوتة تعاني منها المجتمعات العربية»[1] ومثل هذه المواقف كثيرة من حيث رمزية الحجاب على التخلف، بحيث يقاس تقدم الأمم من تخلفها بمدى انتشار الحجاب أو عدمه، وهذا التصنيف راجع إلى سؤال الهوية بالدرجة الأولى من حيث تمييز هوية المتحجبة من غير المتحجبة، بحيث لا تتميز الأنا إلا بمدى مخالفة الآخر، لذلك فالاتجاهات العلمانية لا تستطيع تمييز تقدمها إلا برمي الآخر بالتخلف وهنا يأتي موضوع نزع الحجاب كدلالة رمزية على التحضر وإثبات تقدمية الأنا في مقابل رجعية الآخر.

إن علم الاجتماع يمكن أن يساعدنا في فهم هذا الجدل في موضوع الحجاب وتفسيره وفق منطلق علمي، حيث إن علم الاجتماع كما يقول ماكس فيبر: «هو علم يهدف إلى فهم الفعل الاجتماعي بطريقة شارحة ويفسر بذلك أسبابه في تتابعه وتأثيراته»[2] وحيث إن الجدل بين الحضارة والمدنية واختلاف الأطياف الفكرية في الطريق إليها هو نوع من الفعل الاجتماعي، ويتمحور في جزء منه بأن الحجاب بوصفه رمزاً دينيّاً يعيق المرأة عن تحقيق التنمية حسب المنطلقات العلمانية، بينما ترى الاتجاهات الإسلامية أنه ممكن تحقيق

(١) امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، ص١١٤.
(٢) مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ماكس فيبر، ص٢٨.

التقدم والحضارة ولا علاقة للحجاب بذلك، ويستمر الجدل والصراع بين هذه الاتجاهات كقدر كوني، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الاتجاه العلماني يشكل بنية ثقافية تنطلق من أيديولوجية خاصة، بينما الاتجاهات الإسلامية تتخذ وضعاً مختلفاً من حيث هي كبنية أيضاً تتخذ الشريعة الإسلامية مرجعاً ومنطلقاً، فإن الحالة الاجتماعية لن تكون هادئة بما فيه الكفاية بل كقدر كوني سيحصل الصراع بين هذه البُنى الاجتماعية كنوع من تحقيق الذات والوجود على حساب الآخر وتحقيق مكاسب علىٰ الأرض، حيث إن الصراع بين الأيديولوجيات هو شكل من أشكال الصراع الطبقي الاجتماعي، فإن النظريات الاجتماعية تؤكد: «أن أبرز ما يميز المجتمع البشري هو عنصر الصراع، والمجتمعات حافلة بالنزاعات والتوترات والاختلافات، ومن الوهم الاعتقاد بأن الناس يميلون إلى العيش والتعايش في إطار من الانسجام والوئام والمودة التامة دون مواجهات بين المصالح العميقة المختلفة التي قد تتبلور آخر الأمر على هيئة الصدام المباشر وغير المباشر»[1]، ونقصد بالصراع هنا حسب مفهوم ماكس فيبر: «إذا انطلق الفعل من نية تنفيذ الإرادة الذاتية مع وجود مقاومة من الآخر، وليس معنى الصراع على البقاء أو فرص

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٧٠٤.

الحياة أو مباشرة العنف.. فإننا نستخدم هذه المفاهيم بالمعنى المجازي فقط لأن العلاقات توجد فقط في صورة فعل بشري له محتوى معنى محدد»[1].

إن مشكلة الصراعات ذات البعد الأيديولوجي أن الهوية فيه لا تعترف إلا بنفسها، ولا يمكن أن تعترف بنفسها أيضاً إلا بعد إقصاء الآخر، وهذا ما يحصل في صراع البُنى الاجتماعية، وإذا أردنا أن نقترب أكثر من فلسفة الصراع؛ فيمكن أن يكون ماكس فيبر أفضل من يفسر لنا أسباب الصراع بين البنى الاجتماعية، فإذا كان ماركس اختصر التغير الاجتماعي بالصراع الطبقي فإن فيبر يرى: «أن الدوافع والأفكار البشرية هي التي تقف وراء التغير الاجتماعي، وبمقدور الآراء والقيم والمعتقدات أن تساهم في التحولات الاجتماعية»[2].

والنظرية الفيبريّة هنا أكثر مرونة وتقدماً من النظرية الماركسية من حيث نظرتها الشمولية في توجهات المجتمع ومواقفه السلوكية الخاصة والعامة، وأن الأفكار والآراء البشرية والقيم قد تقف وراء التحولات الاجتماعية، لذلك فإن كثيراً من التغيرات التي حصلت في كثير من المجتمعات

---

(١) مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ماكس فيبر، ص٧٢، ٧٤.

(٢) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٧١.

فيما يتعلق بالشعائر الدينية ومنها الحجاب ظهوراً وخفاءً هي من التغيرات الثقافية العميقة التي تقلب البُنية الاجتماعية للمجتمع، حيث إن ثقافة المجتمع تشمل كما هي في علم الاجتماع: «أسلوب الحياة الذي ينتهجه أعضاء مجتمع ما أو جماعات ما داخل المجتمع، وهي تشمل على هذا الأساس أسلوب ارتداء الملابس، وتقاليد الزواج، وأنماط الحياة العائلية، وأشكال العمل، والاحتفالات الدينية، بالإضافة إلى وسائل الترفيه والترويح عن النفس»[(١)]. حيث إن التغير هو عبارة عن عميلة قسرية في التدرج اللاشعوري تطرأ على أنساق العلاقات الاجتماعية المتولدة من أنماط من المعارف والعادات، وهذا الصراع بين هذه الأنساق الثقافية ينتهي بظهور الأقوى وضمور الأضعف كما في نظرية داروين بأن البقاءِ للأقوى، ولذلك تختفي أنساق ثقافية برموزها وتتوارى في الظل، بينما تظهر على السطح رموز ثقافية أخرى، وتأتي دورة جديدة لعودة ما هو في الظل إلى السطح ويتوارى الآخر، وهكذا يستمر التدافع بين الثقافات كسنّة كونية.

وعندما يأتي الحديث عن الحجاب في الخطاب العلماني، فإن الحجاب يوصف بأنه إرث ثقافي اجتماعي وبالإمكان إقناع المسلمات بالتخلي عنه ـ كما هي النظرة

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٧٩. وانظر أيضاً: معجم مصطلحات علم الاجتماع، جيل فيريول ١/٦٦.

الغربية ـ ولا ينظر للحجاب ككونه تشريعاً إلٰهيّاً ذا مقاصد ربانية عظيمة، بل ينظر للحجاب من وجهة نظر العلوم الاجتماعية كما تقول آمال قرامي: «فاللباس مرتبط ببنية المجتمع وبنظام توزيع الأنشطة بين الرجال والنساء... وليست الهيئة التي يظهر عليها الرجل والمرأة حينئذٍ سوى بناء اجتماعي شامل قد تشكل وفق اعتبارات كثيرة، لعل أهمها المنزلة التي يحتلها كل جنس داخل النظام الاجتماعي، والأدوار الجندرية التي يكلف بالنهوض بها»[1] وفي موضع آخر تقول: «صاحب انتقال المجتمع من الجاهلية إلى الإسلام تعديل بعض العادات المتصلة بملابس كل من الرجل والمرأة كانت غايته تنظيم العلاقات التبادلية وإحكام السيطرة على النظام العام»[2]، فالحديث هنا عن قانون اجتماعي وحالة ثقافية تشكلت بفعل التطورات الاجتماعية، والدلالة الشرعية للحجاب من كونه للستر والحشمة كمقصد شرعي مستبعدة تماماً كما يقوله الكاتب حسين نصّور بـ: «أن مفهوم الحجاب هو في أقل تقدير من المفاهيم الجمعيّة المتحولة

---

(١) انظر: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسات جندرية، آمل قرامي، ص٣٦٩.

(٢) الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسات جندرية، آمال قرامي، ص٣٦٥. وانظر في نفس المعنى أيضاً: بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، رجاء بن سلامة، ص٣٠.

تبعا للتحولات الاجتماعية وأشكال العلاقات المعرفية والإنسانية التي تصيب المجتمع»[1].

وأيضاً فالخطاب الفقهي في موضوع لباس المرأة ـ على حد تعبير الخطاب العلماني ـ كان بدوافع اجتماعية أيضاً ولم يكن مستمداً من النصوص الشرعية[2]، ومطالبة العلمانيين بالتخلي عن الحجاب هي مطالبة اجتماعية من أجل تغيير البُنى الاجتماعية والجسد الاجتماعي، ففي بحث قدمته ميسون العتوم بعنوان: صورة المرأة في البناء الثقافي/ الاجتماعي في الأردن أكدت فيه أن: «التي تخلع الحجاب تطالب بحقها كمواطنة، وهي بذلك تقلب البنية بأكملها، وليس البنية الجنسية فحسب، بل البنية السياسية أيضاً، وإذا سلمنا بحقيقة أن كل البنى الثقافية هي أنظمة رمزية كما يقول ليفي ستروس؛ فإن ثمة ثورة رمزية تحدث ليس على مستوى جسد المرأة المكشوف أو المتحجب؛ بل يشمل الجسد الاجتماعي ككل»[3].

كل هذا وغيره في الخطاب العلماني يؤكد المدخل الاجتماعي في دراسة الحجاب، والحديث هنا عن صراع

---

(١) صحيفة السفير اللبنانية بتاريخ ٣٠/ ٤/ ٢٠١٥ م.

(٢) انظر في هذا المعنى: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسات جندرية، آمل قرامي، ص٣٦٥، ٣٩٥.

(٣) المرأة من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص٤٥.

البنى الاجتماعية وأنظمتها، حتى لو كانت تلك المقولات لا يمكن إثباتها علميّاً، وربما تُصنّف في دائرة الأساطير/ الميثولوجيا كما يقال في مجتمعات الطوطم أو المجتمعات الأمومية كما تقول ريتا فرج على سبيل المثال: «قبل ظهور الديانات التوحيدية وقبل نشوء علم التاريخ أكدت الدراسات الأنثروبولوجية أن الأنثى في المجتمعات البدائية كان لها دور فاعل على المستوى الاجتماعي والأسري يتخطى مكانة الذكر»[(١)]، وهذه الفرضية في الخطاب العلماني أشبه بالأسطورة منها بالحديث الذي يتحرك في دائرة العقل.

ونحن في حديث المدخل الاجتماعي وصراع البُنى الاجتماعية في موضوع الحجاب واستبعاد الدلالة الشرعية من المصطلح؛ فإن ما يتعلق بالفضاء العام بين الرجل والمرأة يمكن أن يخضع أيضاً لتحرك بُناه، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى تحريك الأدوار الاجتماعية واختفاء الحجاب من ثَم، فالاختلاط بين الرجال والنساء هو مفصل من مفاصل قضية الحجاب المهمة، فالقول بإباحته أو تحريمه والمدافعة عن ذلك هو جزء من الحفاظ أو المطالبة بنوع من البنية

---

(١) امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية، ريتا فرج، ص٧. وانظر أيضاً: الهوية نسوانية المستقبل، إبراهيم شحبي، ص٧٣. وانظر: نقد موسع لفرضية المجتمع الأمومي في كتاب: قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر، الحجاب أنموذجاً، ملاك الجهني، ص٢٧٩.

الاجتماعية المرغوبة لكل طرف سواء كان من الإسلاميين أو العلمانيين، فإذا كان الاتجاه الإسلامي متمسكاً بالنصوص الشرعية في منع الاختلاط حفاظاً على المحددات الشرعية المتواترة في النصوص الشرعية التي يجب وجودها بين الرجل والمرأة، كغض البصر والخلوة أو التحرش والخضوع بالقول بين الرجل والمرأة وغيرها، فإن الاتجاه العلماني يؤمن إيماناً كاملاً بأن تحريك البُنى الاجتماعية سيُلغي بهدوء كل هذه الاحترازات التي يتمسك بها الخطاب الإسلامي، وسيتم تشريع الاختلاط ليس قانونيّاً فحسب بل حتى اجتماعيّاً بدون ضجيج يُذكر.

ويبدأ ذلك بالتصميم الهندسي للمساكن والمرافق العامة والمصالح الحكومية بحيث لا يكون على تقسيم جندري بل يقوم على النوع الواحد، وهذا سيحدد حركة الأجناس مما تذوب معه الفوارق الجنوسية بين الرجل والمرأة، وهذه النظرية الاجتماعية في التوزيع البشري اهتم بها دوركهايم في حديثه عن تقسيم العمل بين الرجال والنساء حيث يؤكد على الأثر الاجتماعي من هذا التقسيم بقوله: «من الممكن أن يكون للفائدة الاقتصادية الناجمة عن تقسيم العمل بعض الأثر في هذه النتيجة؛ لكن هذا الأثر يتعدى إلى حد بعيد دائرة المنافع الاقتصادية المحضة، ذلك أنه يقوم على نشوء نظام اجتماعي وخلُقي من نوع خاص»[1].

---

(١) في تقسيم العمل الاجتماعي، دوركهايم، ص٧٦.

ولأهمية تقسيم العمل أو حتى التصميم الداخلي للمنزل من دور في تحريك البنية الاجتماعية نحو إدماج الرجال بالنساء تؤكد ميسون العتوم ذلك ببحثها الذي بعنوان: صورة المرأة في البناء الثقافي/الاجتماعي في الأردن ذلك بقولها: «إن العالم يبني الفضاء كواقع مجنّس، هكذا يقول بورديو، فمن خلال دراسته للمنزل القبائلي يذكّر بورديو بالكيفية التي يتم فيها هندسة الفضاء المنزلي القبائلي، وكيف يعيد من خلال طريقة تشكّله إنتاج الأنوثة وصناعة النساء، إذ إن الشكل المعماري للمنزل القبائلي، قد روعي في تصميمه مداخل ومخارج للمرأة تعزلها عن الرجال وتحول دون الاختلاط بين الجنسين وبخاصة المرأة والضيوف الغرباء... هذا التقسيم السلطوي التراتيبي قد ينطبق حتى على مستوى مدينة أو قرية، إنه يمكن رصد هذه التراتيبية في المعمار وفي طريقة استعمال المجال، وفي طريقة تمثّله وتملّكه واستبطانه وتأويله وإعطائه معنى، ولذلك فقد تحول المكان من حيّز للتعمير أو للحركة أو للإنتاج إلى فضاء مولّد للمعاني والدلالات»[١]. إذن نحن أمام بُنى اجتماعية متصارعة تروم إلى ترجيح بُنية اجتماعية ذات هوية أيديولوجية على حساب بنية اجتماعية أخرى، قد يظهر فيها الحجاب أو يختفي حسب

---

(١) انظر: المرأة العربية من العنف والتمييز إلى المشاركة السياسية، مجموعة باحثين، ص٥٧.

نتيجة هذه الصراعات الأزلية، مع مراعاة أن هذا الصراع ليس على درجة واحدة في جميع الأماكن فقد تتغير البُنى الاجتماعية في بعض الأماكن بشكل أسرع، وقد يتأخر التغيير بسبب المقاومة المجتمعية، وقد يفشل التغيير في بعض الأحيان.

وفيما يتعلق بالحجاب بصفته محدداً بارزاً في هوية المجتمع؛ فإن التحزّبات الثقافية تجاهه تأخذ شكل الجماعات الثقافية، بحيث تضع انتماءاتها وفق صور ذهنية تحدد فيها وجودها الثقافي والاجتماعي وتضع لنفسها رمزية أو طموحاً يكون عنواناً لها، كأن تزعم أنها بدورها تنقل المجتمع إلى الأفضل، والجماعات الأخرى تفعل نفس الفعل، وهذه طبيعة الكتل الاجتماعية في تصارعها. إن الاختلاف في هذه الجماعات الثقافية يعود في جزء منه إلى عنصر ذاتي وعنصر موضوعي، حيث يعود العنصر الموضوعي إلى وجود الاختلاف أو التباين بين هذه الجماعات سواء في الدين أو شعائره الظاهرة كالحجاب مثلاً أو في الجوانب الثقافية، أما العنصر الذاتي فهو إدراك أفراد هذه الجماعات الثقافية وإدراك الجماعات الأخرى القريبة منها لهذا التباين والاختلاف، وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة ثقافية معينة في مواجهة جماعة ثقافية أخرى، وهذا ما نشاهده عند طرح مسألة الحجاب، سواء من ناحية حكمه أو من ناحية شكله،

حيث تتحدد هذه الجماعات الثقافية بشكل واضح.

والمهم من وجهة نظر العلاقة بين هذه الجماعات الثقافية ليس هو عنصر التباين في العنصر الموضوعي أو درجة تفاوتها، بل ما يترتب على ذلك من حدة تجاه الطرف الآخر ومن مواقف اجتماعية وأحياناً سياسية وانعكاس ذلك كله على السلوك والعلاقات تجاه الجماعات فيما بينها، فقد يكون الاختلاف الموضوعي في أي من المتغيرات الثقافية كبيراً، ولكن أفراد الجماعات الثقافية المتفاعلة لا يضيفون على هذا الاختلاف أهمية تذكر، ولا يرتبون على ذلك نتائج سلوكية ذات بال تجاه الآخر كما يحصل الخلاف بين المسائل الفقهية الكبار التي يكون الخلاف فيها أهم وأكبر من مسألة الحجاب، لكنه غير مؤثر على البُنية الاجتماعية، ويمكن أن يكون العكس صحيحاً، فقد يكون التباين الثقافي طفيفاً للغاية بين جماعتين ثقافيتين؛ ومع ذلك تضفي كل جماعة على هذا الاختلاف الطفيف أهمية قصوى كما هو الحال في موضوع الحجاب بما أنه مؤثر على البنية الاجتماعية، وترتب كل منهما عليه مواقف حدّية وأنماطاً من السلوك العدائي المتبادل[1]، وقد تنتقم بعض الجماعات الثقافية من بعضها باستعداء السياسي عليها أو التخوين أو غير ذلك مما يتكرر فعله من هذه الجماعات الثقافية.

---

(١) انظر: في نظرية الاختلاف الذاتي والموضوعي بين الجماعات: علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٣١٣.

وعندما نستقرئ الصراع بين القوى الثقافية سواء الإسلامية أو العلمانية نجدها تمثل نفس الدور في صراعها للفوز بالتركيبة الاجتماعية التي ارتضتها لنفسها، فالإسلامي يريد أن يحرك البُنى الاجتماعية حتى تتواءم مع الشريعة الإسلامية، ويدخل في ذلك المعتقدات والآراء والقيم ونمط العيش بحيث تكون معبرة عن الهوية الإسلامية، بينما يستحث العلماني خطاه إلى تغير البُنى ذاتها بما يخالف الهوية الإسلامية، ومحاولة تحريك هذه البُنى إلى أن تصل إلى صورة المجتمع الغربي بحيث تختفي معها صور شعائر الدين الظاهرة مثل الحجاب واللحية وصلاة الجماعة وإلغاء دور الحسبة وغيرها مما يشكل هوية إسلامية بارزة وظاهرة للمجتمع.

ومن هذا الصراع وُلدت التحزبات الثقافية وتولدت عنها العنصرية، حيث إن هذه الظاهرة ليست من خصائص الجماعات البدائية أو المجتمع القبلي كالتحزب مع أو ضد القبيلة، كما أنها ليست نتيجة الجهل، بل حتى الجماعات المثقفة تمارس هذا النوع من العنصرية الثقافية، وليس غريباً أن جمهورية أفلاطون نفسها تؤسس للعنصرية من حيث جعلها سكان أثينا وحدهم الأحرار بينما غيرهم بمثابة العبيد، بل إن التحزب الثقافي هو نوع من التحزب القدري الكوني لكل الثقافات على مر العصور، وينشأ من هذا التحزّب صراع

البُنى الاجتماعية محاولاً جعل الهوية التي تحددها البُنية خياراً معرفيّاً ذا قيمة في ذاته ويسعى إلى إعادة صياغة المجتمع من خلاله، وينقل الناقد السعودي عبد الله الغذامي نصاً مهما عن كاستلز[1] عن أقسام الهويات إلى ثلاثة أقسام، وذكر الثالثة منها: «الهوية المصممة: وذلك حينما يقدم الفاعلون في المجتمع على وضع تصور يفضي إلى هوية جديدة مبنية على ما يتوفر لهم من وسائل ثقافية تعيد تعريف مكانتهم في المجتمع، ومن هنا يسعون إلى تحويل بنية المجتمع ككل وتحوير مساره، ومثال على ذلك ما قامت به جماعات النساء حينما تحولت من خنادق المقاومة للتهميش، وتحولت من المطالبة بالحقوق إلى أمر أكبر من ذلك كله، حيث واجهت الثقافة الفحولية وهزت البنية الذكورية للخلية الاجتماعية والثقافية، وعليه تمت مواجهة البنية الكلية في وسائل الإنتاج وإعادة الإنتاج وحالات الجنوسة والشخصية الاعتبارية مما هو من التقاليد المترسخة في المجتمع الفحولي»[2].

ولسخونة صراع البُنى الاجتماعية هذا تحتدّ عبارات

---

(١) مانويل كاستلز عالم اجتماع أسباني، وُلد عام ١٩٤٢م، اهتم بدراسة الهويات كما في كتابه «قوة الهوية» الذي يعرض فيه لمختلف أنواع الهويات التي عبرت عن نفسها في مواجهة العولمة، وقد حصل على عدة جوائز عالمية.

(٢) القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، عبد الله الغذامي، ص٥١.

العلمانيين على كسب المعركة ضدّ الإسلاميين فيقول مثلاً عبد الله العروي: «على المثقف العربي أن ينفذ إلى الجذور ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها، هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل. إن اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا يستلزم منا الكثير»[١]، ويقول أيضاً في هذا السياق: «إذا ما تحققت السيطرة الثقافية فسنعطي السياسي صبغته الشرعية»[٢]. وإذا كانت معركة الحجاب التي تمثّل جبهة ذات رمزية عالية بين الإسلاميين والعلمانيين، حيث تمثل الهوية الإسلامية للمجتمع أصلاً في هذا الصراع من حيث سعي القوى الإسلامية إلى التأكيد على فرضية الحجاب بالمواصفات التي حددتها الشرعية، فإن القوى العلمانية بما أنها لا تستطيع دفع الهوية الإسلامية أو إنكارها في المجتمعات الإسلامية ـ على أقل تقدير ـ لكنها تسعى إلى تشجيع الآراء الفقهية التي تنتهي إلى إلغاء الحجاب أو التخفيف من شروطه كفعل اجتماعي منها ـ إذا استعرنا مصطلح ماكس فيبر ـ لتغيير بنية المجتمع وهذا ما يؤكد عليه علم الاجتماع كما في تعبير أنتوني غدنز: «أن الثقافات الفرعية والثقافات المضادة التي تفرض القيم والمعايير السائدة في المجتمع قد تشجع ظهور الآراء والاتجاهات التي تطرح

---

(١) العرب والفكر التاريخي، ص٢٤٥.

(٢) العرب والفكر التاريخي، ص١٨٣.

بدائل للثقافة المهيمنة، والحركات الاجتماعية والجماعات التي تشترك في المواقف أو في أسلوب الحياة تمثل قوة فاعلة مؤثرة دافعة للتغيير في المجتمعات»[1].

إن الدلالة السسيوثقافية للحجاب ذات الرمزية والكثافة الدلالية العالية جعلت من الخلاف والصراع حول الحجاب يظهر بصور متعددة سواء كانت دينية أو سياسية، وهذه الصراعات الظاهرية تخفي تحت أجنحتها صراع بُنى اجتماعية تمتد تحت الجذور الظاهرية محاولة تحقيق مكاسب على الأرض، حيث إن التغيير في التركيبة الاجتماعية لن يقتصر على نصف المجتمع الذي هو المرأة بل سيغّير وجه المجتمع ككل.

خامساً: الحجاب المتبرج وإشكالية الدلالة الحائرة:

قد يكون استخدام مصطلح «الحجاب المتبرج» نوعاً من الجمع بين المتناقضات وهو فعلاً كذلك، فالحجاب الذي سنتناول دلالاته في الأسطر القادمة؛ يعني: الشيء ونقيضه في نفس الوقت، وهو مصطلح مخاتل من هذه الناحية يظهر عكس ما يبطن ويلعب دور الخداع والمراوغة في المعاني والدلالات، ويدخل في دوال متناقضة، فبقدر ما يدل على الستر والحشمة؛ يدل في نفس الوقت على السفور والتبرج،

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٨٦.

وربما أصدق ما يوصف به بأنه «حجاب متبرج» بحيث يكتفي بغطاء شعر الرأس فحسب مع لبس الملابس العصرية التي تلبسها غير المحجبة بمواصفات الإغراء والفتنة، وله أنواع ليس المجال هنا الحديث عنها، لذلك ينبغي النظر إلى هذا النوع من الحجاب كمصطلح مائع يحوي دلالات متعددة من الهوية والزينة والأيديولوجيا، ويمثل ظاهرة اجتماعية تشكلت من مجموعة من المؤثرات بحيث أصبحت كالمركب الخاص الذي امتزج من عدة عناصر ثقافية، ويمكن أن يكون نص دوركهايم معبراً عن هذه الظاهرة بشكل دقيق حيث يقول: «يجب التسليم بأن الظواهر الاجتماعية من جنس خاص، وأنها تنشأ بسبب الأفعال وردود الأفعال التي تحتدم بين ضمائر الأفراد حين يوجدون في جماعة، كما يحدث ذلك حينما ينشأ مركب خاص جديد إذا اتحدت طائفة العناصر المختلفة»[١]، وعند النظر إلى هذا النوع من الحجاب فهو خليط من مؤثرات ثقافية تحاول الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ودور الناقد هو تفكيك هذا النوع من الحجاب وفرز محتوياته الأصلية سواءً كانت دلالية أو إيحائية مما يساعدنا في القراءة النقدية له.

إن مسألة تطور اللباس مسألة معروفة في الدراسات

---

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع، دوركهايم، مقدمة المترجم، ص٧.

الاجتماعية، وهو جزء من تغيرات البُنى الاجتماعية، وينعكس ذلك على مدى ثبات الهويات في ظل تغيرات وتطورات اللباس، حيث إن اللباس لم يعد يؤدي غرض ستر العورة فحسب كما هي احتياجات الإنسان البدائي، وإنما يؤدي أدواراً عدة ووظائف اجتماعية ضمن سلسلة من العلاقات والروابط الثقافية، وانفتاح العالم الإسلامي على الحضارة الغربية بقيمها المختلفة ساعد على تدفق عدد غير قليل من أنواع الزي واللباس الذي انتشر في العالم العربي بناء على قيم وثقافة نابعة من الفكر الغربي، ومع انتقال هذه الأزياء إلى العالم الإسلامي تم تبيئة هذا اللباس دون النظر إلى القيم الغربية التي انبثقت من خلالها هذه الأزياء، وهنا حدثت المشكلة من حيث رغبة الفتاة بالاستعراض بجسمها إلى جانب رغبتها في الحجاب في نفس الوقت، مما جعلها في مأزق ديني أو على أقل تقدير مأزق على مستوى الضمير مما ولد الحاجة إلى تغير الحجاب وتطور دلالته من الدلالة الدينية إلى دلالة الموضة، وهو جزء من التغيرات التي تطرأ على الأزياء بشكل عام، حتى دخل الحجاب في سلسلة من التناقضات التي لم تجعل بينه وبين التبرج إلا قطعة القماش، ونتيجة للتغيرات الاقتصادية والثقافية التي شهدها العالم؛ لم يصمد الحجاب أمام هذه التغيرات، وأصبح منطقة جذب بين القديم والحديث، وبين مواكبة الموضة التي تقذف بها

الحضارة الغربية وبين القيم الدينية والأعراف الاجتماعية الذي تنظر إلى الحجاب بصفته ستراً وحشمة وليس لباس إغراء.

وأمام تحولات وضع المرأة الاجتماعي وتعدد أدوارها حيث أصبحت المرأة موظفة أو عاملة في مصنع أو شرطية أو طبيبة، كل هذا التنوع في أدوار المرأة غير التقليدية كان سبباً في انزياح الحجاب عن دلالاته الشرعية وتم إخضاعه للمنطق الجمالي مواكبة لمتطلبات العصر، هذا إضافة إلى أن تغير الحجاب يعود في جزء منه في محاولة للجمع بين الأصالة والمعاصرة بحيث الإبقاء على رمزيته الدينية مع التمحور حول الموضة، مما حدا ببعض من ينتمون لما يُسمى بـ«التدين الجديد» عن التغاضي عن هذا النوع من الحجاب بل والترخيص لمروره اكتفاء بهويته الدينية، ونتيجة لذلك تسرب هذا النوع من الحجاب في بعض القنوات الإسلامية وأنتجت بعض الأعمال الفنية التي تخدم وجوده بل وتسوِّغ من انتشاره[1].

---

(١) أنتج المطرب السوري حسام الحاج كليباً بعنوان: (اتحجبتي برافو عليكِ) ومضمون هذا الكليب الحث على ارتداء الحجاب، حيث يحكي الفيديو فتاة قررت ارتداء الحجاب بعد سفر خطيبها ويتفاجأ خطيبها بعد العودة وهو يحمل فستان الزفاف أنها تحجبت، ويعجب بذلك حيث تظهر بشكل أجمل مما هي قبل الحجاب، وأنتج المطرب نفسه كليباً آخر بعنوان: (قومي نصلي ركعتين) يحكي قصة حب بين فتاة غير محجبة وشاب تمر عائلتهما ببعض =

إن وجه الحديث عن «الحجاب المتبرج» أن الحجاب قد يمثل خياراً اجتماعيّاً حيث يحتل مكانة الشرف والقِيَم القبلية أو الاجتماعية، ويتم أحياناً تحت ضغط الأسرة، وقد يكون مفرّغاً من دلالته الدينية، ولذلك فقد يوجد من المحجبات من هي غير ملتزمة بواجبات الدين كالصلاة مثلاً، كما أنه قد يوجد من غير المحجبات من هي ملتزمة بواجبات الدين، لذلك فليس بالضرورة أن يكون الحجاب مؤشراً على التدين من عدمه، بل كثيراً ما يخضع الحجاب لقِيَم المجتمع كغيره من الشعائر الدينية مثل اللحية أو خدمة الحجاج وغيرها، وقد يكون الحجاب عبارة عن استراتيجية لمقاومة التحرش وفرض الاحترام، أو كنوع من التفاوضية مع الواقع الذي يُبقي الهوية الدينية ويتمتع بكافة امتيازات الموضة، وقد يكون هذا وذلك السبب وراء ظهور حجاب الموضة أو الحجاب المتبرج الذي انتزعت منه الدلالة الشرعية حتى بدت المرأة كتلة من التناقضات يصعب حلّ شفرتها، ولأجل هذه التداخلات في دلالة مصطلح «الحجاب» كان الحديث هنا مهماً لفكّ الاشتباك بين هذه الدوال المتداخلة.

= الظروف الصعبة ويطالب الشاب الفتاة بصلاة ركعتين فتحت قلبهما للارتباط وينتهي الكليب بارتداء الفتاة الحجاب وسط إعجاب من الشاب.

طبعاً كل صور الحجاب التي ظهرت في هذه الكليبات وغيرها هي صورة من حجاب الموضة بامتياز.

سادساً: الحجاب المتبرج والهوية الدينية:

إذا كان اللباس بشكل عام والحجاب على وجه الخصوص مليئاً بالدلالات الاجتماعية والدينية والهويّاتية على اختلافها؛ فإن «حجاب الموضة» يحمل الحمولة الدينية بصفته أمراً دينيّاً كما يحمل في نفس الوقت الحمولة الثقافية من حيث دلالاته على الأبعاد الثقافية والاجتماعية والطبقية للمرأة، وعلى الرغم من بعد هذا النوع من الحجاب عن المفاهيم الشرعية واقترابه إلى التبرج والسفور أكثر من قربه لمفهوم الحجاب الشرعي، ولا يؤدي الغرض المقاصدي من الحجاب من ناحية الستر والحشمة بل قد يؤدي إلى نقيضها؛ فإن حضوره الاسمي أكثر ظهوراً من حضوره الشكلي، وذلك لعمق دلالته على الهوية الدينية في السياق الثقافي والاجتماعي العام، حيث يوجد من بعض المحجبات من ترتدي الحجاب بشكل مستمر وإن كانت لا تعرف كثيراً من شعائر الإسلام أو هي مضيّعة لما هو أهم من الحجاب كالصلاة مثلاً، ومفهوم الحجاب في هذه الحالة ابتعد عن الدلالة الدينية، وأصبح أشبه بلباس الهوية الدينية أو الاجتماعية، ففي قضية منح الحجاب في فرنسا على سبيل المثال[١] لم يكن الجدل في البرلمان الفرنسي هل حجاب

---

(١) سبق الحديث عن ذلك في موضوع: «الحجاب وإشكالية الهوية» من هذا البحث.

الفرنسيات يدل على الستر والحشمة أم لا، ولكن المشكلة في المظهر الشكلي للحجاب أيّاً كان شكله، حيث إن هذا الحجاب يدل على الهوية الإسلامية والتي ـ حسب الرؤية الفرنسية الرسمية ـ مانعاً من اندماج المسلمين في المجتمع الفرنسي بثقافته، حيث إن الدلالة الرمزية في الحجاب ذات ثقل نوعي، والهوية الثقافية والدينية للحجاب ذات بعد قوي، ولذلك فالحجاب بالنسبة للفرنسيين هو لباس هوية أكثر من كونه لباساً دينيّاً حتى لو كان حجاباً متبرجاً، فالراهبات على سبيل المثال يغطين رؤوسهن، وليس هذا مدعاة للإنكار في الغرب ككل بخلاف الحجاب الذي يحمل الدلالة الهوياتية والذي ينظر إليه أنه ليس غطاء للرأس فحسب، ومن هنا كان التشديد عليه أكثر من غيره من الألبسة الدينية الأخرى كالعمامة الهندوسية أو القلنسوة اليهودية.

على أن هناك نوعاً مما يمكن أن يُسمى بـ«شيطنة مصطلح الحجاب» وهذا أصبح يتداول في الغرب وخصوصاً بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر بحيث يُصور الحجاب علامة ودلالة على الإرهاب، حتى لو كان هذا الحجاب متحللاً من الضوابط الشرعية لكنه مترسخ في الدلالة على الهوية الإسلامية، وهذا من النظرة السلبية إلى المرأة المسلمة السائدة إلى حد ما في الثقافة الغربية الشعبية، وهذه النظرة لا يختلف فيها المثقفون عن العامة، وقد انتشرت صور كثيرة في

الأعلام ـ كما هو معروف ـ تجمع بين الإرهاب وصورة الحجاب بدلالة رمزية على المساواة بينهما أو أن أحدهما نتاج للآخر وفي صحف متعددة، فالجمهور على حد تعبير غوستاف لو بون[1]: «يفكر عن طريق الصور، والصور المتشكلة في ذهنه تثير بدورها سلسلة من الصور الأخرى بدون أي علاقة منطقية مع الأخرى»[2] فليس هناك علاقة منطقية بين الحجاب والإرهاب، لكن التأكيد عليه يجعله مسلماً به دون أدنى مساءلة، وهي الثغرة الخطيرة في الإنسان التي استطاعت وسائل الإعلام الولوج من خلالها لتشويه صورة الحجاب، وقد أشار إلى هذه الثغرة لو بون بقوله: «إن التأكيد المجرد والعاري من كل محاجة عقلانية أو برهانية يشكل الوسيلة الموثوقة لإدخال فكرة ما في روح الجماهير، وكلما كان التأكيد قاطعاً وخالياً من كل برهان كلما فرض نفسه بهيبة أكبر»[3]، لذلك كان هناك ربط عصبي في الذهنية الغربية بين الحجاب والإرهاب، وأن الحجاب قد يهدد الأمن

---

(١) غوستاف لو بون عالم اجتماع فرنسي، وُلد عام ١٨٤١م، كتب في العديد من المجالات والفروع العلمية ولكنه اشتهر في علم الاجتماع وأبدع فيه ونال شهرة كبيرة، له أكثر من خمسين كتاباً ويعتبر كتاب «سيكولوجية الجماهير» أشهر كتبه على الإطلاق، توفي عام ١٩٣١م في باريس. انظر: مقدمة كتابه سيكولوجية الجماهير من مقدمة المترجم هاشم صالح للكتاب، ص١٣.

(٢) سيكولوجية الجماهير، غوستاف لو بون، ص٦٧.

(٣) سيكولوجية الجماهير، غوستاف لو بون، ص١٣٢.

والسلم الاجتماعي، مما أدى إلى تكرار حوادث قتل لمحجبات ذهبن للدراسة في البلاد الغربية.

إن ما هو موجود في فرنسا على سبيل المثال مع الحجاب أيّاً كان شكله هو ما يمكن أن يصطلح عليه بـ«العنصرية الثقافية» بحيث يتم ازدراء ثقافة معينة ومناصبة العداء لها من قبل ثقافة أخرى ولها تفسير سيكيولوجي كما يصفه غدنز بقوله: «إن التحيز يدور في أساسه من خلال نمذجة أو التفكير التنميطي؛ أي: إسباغ خصائص ثابتة ومتصلبة على جماعة بشرية ما، فقد يلجأ الأفراد أو حتى الجماعات إلى نماذج أو أنماط وقوالب جاهزة للتعبير عن مشاعر العداء تجاه أفراد أو جماعات أخرى، وإلقاء اللوم عليها أو استخدامها ككبش فداء لأفعال وتصرفات لا علاقة لهم بها»[(١)]، وهذا ما يحصل بالضبط في موضوع الحجاب في الدول الغربية من تنميطه وتوحيشه حتى صار الحجاب دالاً على الكراهية والإرهاب.

هذا بالنسبة للنموذج الفرنسي، ولكن أيضاً هناك نماذج تقترب من النموذج الفرنسي وإن كان مع الاختلاف في درجة الهوية، حيث إن نموذج الجدل الفرنسي هو مدافعة الهوية الإسلامية بشكل عام، أما في النموذج التونسي فهو مدافعة

---

(١) علم الاجتماع، أنتوني غدنز، ص٣٢٠.

من نوع خاص من الصراع الأيديولوجي، ففي عام ١٩٨١م أصدر الرئيس التونسي الحبيب بورقيبة[١] قانوناً اسمه المنشور ١٠٨، والذي أمر فيه بمنع ارتداء النساء للحجاب داخل المؤسسات التابعة للدولة كالمدارس والجامعات والمستشفيات والإدارات العمومية وغيرها تحت دعوى أنه زي طائفي مخالف للثقافة التونسية، وأنه ينافي روح المعاصرة، وظهر بورقيبة على شاشة التلفزيون في احتفال شعبي وهو ينزع أغطية الرأس عن بعض النساء، مع أن الحجاب الذي نزعه بورقيبة هو حجاب شعبي قروي وهو يمثل غطاء الشعر فقط لم يصل بضوابطه إلى الحجاب الشرعي المعروف كما ظهر في فديو نزع الحجاب، لكن بورقيبة كان يقصد بنزعه للحجاب نزعاً لبقايا الدلالة الهوياتية للحجاب، وقوبل هذا القرار وقتها باستنكار شديد في العالم

(١) الحبيب بورقيبة أول رئيس للجمهورية التونسية بعد الاستقلال، ولد عام ١٩٠٣م، واستمر حكمه من ١٩٥٦م إلى ١٩٨٧م حتى عزل عن الحكم بانقلاب قاده زين الدين بن علي، وتم فرض الإقامة الجبرية عليه حتى توفي عام ٢٠٠٠م، اشتهر بورقيبة بسَنّ كثير من القوانين والتشريعات والآراء التي تعارض الدين وكان من بينها إفطاره في نهار رمضان علانية أمام الجماهير وكان ذلك عام ١٩٦٠م وقد جوبه باستنكار شديد على مستوى العالم الإسلامي، وأصدر قانون الأحوال الشخصية بعد تولِّيه الرئاسة بأشهر قليلة، وقد كتب على باب ضريحه: المجاهد الأكبر، باني تونس الجديدة، محرر المرأة.

الإسلامي، وهذا يمثل نموذجاً للديكتاتورية ذات البعد العلماني حيث إن ممارسة أي نوع من العبادات الظاهرة أو التقيد بزي ديني كالحجاب أو اللحية يعتبر ذلك انتماءً سياسيّاً يهدد الأنظمة الحاكمة، ودرج العلمانيون التوانسة على تداول الحجاب بصفته دالاً على الطائفية وليس دالاً على شعيرة دينية، فمثلاً يقول الهادي مهني الأمين العام للتجمع الدستوري الديمقراطي حينها: إن «الحجاب لا يمت للإسلام بصلة ولا علاقة له بهوية البلاد وأصالتها»[١].

وفي معترك الصراع السياسي بين القوى السياسية يبقى الحجاب ميداناً من ميادين الصراع حتى لو تفلّت من دلالاته الشرعية وبقي على مسمى الحجاب فقط، حيث تكون المرأة هي الضحية في هذا الصراع، وإن كانت لا تدرك حقيقة هذا الصراع المتلبس بلبوس الدين أو المدنيّة، فعلى سبيل المثال: فقد كتب الكاتب شريف الشوباشي[٢] في مقال له بعنوان: «موقعة الحجاب» في صحيفة الأهرام المصرية: «لا شك أن عقدة المرأة في المجتمع العربي تلعب دُوراً كبيراً، لكن هناك تفسيراً أخطر كثيراً ومرتبطاً بواقعنا الحاضر، وهو أن هذا

---

(١) أشارت إلى هذا التصريح صحيفة تونس نيوز بتاريخ ٥/١٠/٢٠٠٦م.

(٢) شريف الشوباشي، صحفي مصري، تخرّج من كلية الآداب من جامعة القاهرة عام ١٩٦٧م في اللغة الفرنسية، وعمل في مجال الإعلام والصحافة وله عدد من الكتب والروايات.

التركيز المريب علي الحجاب وراءه تيارات تسخّر الدين لأهداف سياسية، وتستغل هذه الجماعات موضوع انتشار الحجاب للإيهام بأنهم يسيطرون على عقول الناس وعلى المجتمع أكثر من الحكومة، بكل ما تملك هذه الأخيرة من آلة إعلامية ووسائط ثقافية. فالحجاب هو استعراض لقوتهم في الشارع المصري والعربي، ورمز محسوس لمكانتهم في المجتمع، ومن المؤكد أن كل المحجبات لسن متطرفات ولا علاقة لهن بالسياسة من قريب أو بعيد، لكننا جميعاً نقع في الفخ ولا نربط بين موضوع التركيز المريب على الحجاب ودلالاته السياسية وهي الأهم والأخطر في رأيي. يقيني أن مصر مستهدفة، ولا شك عندي في أن هناك مصالح خارجية وداخلية تريدنا أن نفني كل طاقاتنا في الشكل ونترك الجوهر للشعوب المتقدمة»[١].

وبعد خسارة الإخوان المسلمين في الإمساك بالسلطة وهزيمتهم دعا الكاتب نفسه إلى (مليونية) في ميدان التحرير لخلع الحجاب تعبيراً عن رفض «الإسلام السياسي» كما يقول حيث كتب في تدوينة له على صفحته الشخصية على موقع التواصل الاجتماعي «فيس بوك»: «نداء عاجل إلى نساء مصر: (اخلعوا الحجاب)... فهذه خير وسيلة للإعراب عن

---

(١) صحيفة الأهرام، العدد ٤٣٦٧٤ بتاريخ ٧ يوليو ٢٠٠٦م.

رفضكن للإسلام السياسي» وحصل بعد إطلاق هذه الدعوة جدل كبير جداً في الحراك الثقافي في مصر بين القوى المحافظة والقوى العلمانية بين مؤيد ومعارض وتداولتها وسائل الإعلام بشكل موسع[1]، وليس الغرض الوقوف على تفاصيل هذه المعركة بقدر بيان أن الحجاب مهما تخفف من قيوده الشرعية وأبقى على مسمى الحجاب حتى لو كان حجاب فتنة، فإن دلالة الهويّة لا تنفك منه، وجميع الدعوات التي تدعو إلى خلعه بوصفه علامة سياسية لتيار محافظ إنما تدعو إلى ذلك كنوع من إثبات الذات ومحو الآخر نهائيّاً والقضاء حتى على كافة رموزه التي تمثل هوية أو شبه هوية له، مع أن المرأة التي هي ميدان للصراع ليست على دراية بهذا الصراع السياسي، بل قد تكون مشغولة بهمومها الخاصة إلا أن جرّها لحلبة الصراع الهوياتي مما يتطلبه قوانين صراع البُنى الثقافية.

---

(١) انظر: حواراً أجرته صحيفة الوطن المصرية مع صاحب الدعوة في تاريخ ١٥/٤/٢٠١٥م. وذكر في لقاء آخر معه في نفس الصحيفة أن دعوته إلى مظاهرة في ميدان التحرير لخلع الحجاب هي ثورة جديدة للمرأة والمساواة ولا تقل عن ثورات مصر السابقة وثورة ٢٥ يناير، وانظر أيضاً في صحيفة الوطن المصرية مقال ريهام عبد الحافظ «نساء مصر»: دعوات خلع الحجاب «صحوة» سياسية.. وصفعة على وجه «الإخوان» ١٤/٤/٢٠١٥م، وانظر صحيفة المصري اليوم بتاريخ الأحد ١٩/٤/٢٠١٥م وغيرها من الصحف المصرية.

سابعاً: «الحجاب المتبرج» والحجاب الشرعي والتنافر الدلالي:

كما سبق الحديث عن دلالة «الحجاب المتبرج» على الهوية الدينية، أو الضغط عليه ليمارس دور الدلالة الحزبية، كما في الصراع بين البُنى الثقافية والأحزاب السياسية، من جرّ الحجاب إلى معركة الصراع وانتزاع الدلالات الدينية منه، ولكن الحديث هنا عن الدلالة المتناقضة بين هذا الحجاب وبين الحجاب الشرعي كما جاءت به النصوص، تلك الدلالة التي تبقى معها المرأة جملة من التناقضات التي تدل على الشيء ونقيضه في نفس الوقت، فهو يدل على الهوية الدينية، وهو في نفس الوقت فاتن ومُغرٍّ وضد المقاصد الدينية من تشريعه، والتي تدور في مجملها على الستر والحشمة والعفاف.

إن إخضاع الحجاب لمتطلبات العصر بحيث يكون حجاباً عصريّاً، واتخاذ الموضة معياراً لا متناهياً له؛ فإن معنى ذلك جعل الموضة ضابطاً في موضوع الحجاب حتى لو تحلل من ضوابطه الشرعية، حيث إن تطور الزيّ على مرّ الزمان لا يحده شيء وهو تبع للتغيرات الثقافية والاجتماعية، مع أنه من المتقرر علميّاً ثبات الأحكام الدينية ومنها فريضة الحجاب الذي لا بد أن تبقى على جوهر معين وتؤدي المقصد منها وهو الستر والعفاف وإخفاء محاسن المرأة،

وليس القصد من الحجاب هو الهوية الدينية فقط أو الرمزية حتى لو صار الحجاب بنفسه يدل على الفتنة.

إن التشريع الإسلامي جعل الحجاب رمزاً للعفة كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور: ٦٠] فدل على أن العفة مقصد من مقاصد الحجاب، وكما في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾﴾ [النور: ٣٠، ٣١]، وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ

حِجَابٍۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴿٥٩﴾﴾ [الأحزاب: ٥٩] وغيرها من النصوص الدالة على معنى العفّة والطهارة والستر والاحتشام وغضّ البصر وحفظ الفرج وكل ما يثير الغرائز من الزينة، حيث ركب الله تعالى غريزة الميل إلى الأنثى في الرجال مما لا يتغير مع مرور الزمن، لذلك كان الحجاب تحصيناً للأنوثة يفصل الجانب الأنثوي بما يحويه من فتنة وإغراء عن الجانب الإنساني في المرأة بما يحويه من العقل والحكمة فيها، حيث تستطيع المرأة أن تتعامل مع المجتمع ويتعامل معها المجتمع كإنسان ذي طبيعة إنسانية اعتيادية وليست كقطعة من المتعة، مع أن اللباس بنفسه ليس مقصداً بقدر ما هو حافظ للمرأة، وإلا فإن التزكية وتربية النفس وتطهير القلب أهم من اللباس الظاهر كما في قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ﴾ [الأعراف: ٢٦] ومع مقارنة ذلك بحجاب الموضة يتبين التناقض مع الذات بين معاني الموضة والمعاني الشرعية للحجاب، ولذلك يمكن أن نقول بكل اطمئنان إن حبل السرة انقطع في حجاب الموضة في دلالته وبين الدلالة الشرعية لمصطلح الحجاب.

المبحث الخامس

مصطلح «تمكين المرأة» والاستقواء المادي

يعتبر مصطلح «تمكين المرأة» من المصطلحات ذات الإشكاليات العميقة نظراً لتمدد مضامينه على عدة حقول تخص المرأة والمجتمع ككل، حيث يعتبر هذا المصطلح من المصطلحات «السوسيوسياسية» وهو مصطلح مركب من الدلالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، ويزيد عمق إشكالية هذا المصطلح قدرته على التوسع والانتشار والتغلغل، وبفرض دلالته على مفاصل الخطابات النخبوية والشعبية على حد سواء، وعلى حد تعبير غراميشي: فإن سيطرة الدلالة لا تتم بسبب قوة المسيطر بل بقدرة هذه الدلالة أن تجعلنا نتقبلها ونسلم لها[1]، ولذلك فإنه مع تزايد الحديث عن «حقوق المرأة» جعل مصطلح «التمكين» مُسلّم الدلالة دون أي مساءلة معرفية، مع أن مصطلح «التمكين»

(١) انظر: نظرية غراميشي في سيطرة الدلالة: النقد الثقافي، عبد الله الغذامي، ص١٨.

يتداول بكثرة في حقول عدة كالاقتصاد والتعليم والإدارة، إلا أن الأبحاث النسوية جعلت من المصطلح أكثر شهرة وذلك بعد دخوله مجال الدراسات النسوية، حيث تتحفّظ كثير من الاتجاهات الإسلامية على هذا المصطلح لأبعاد دلالاته المنعكسة سلباً على المجتمع والأسرة ـ كما سيأتي بيانه قريباً ـ بينما تتجه الاتجاهات العلمانية ليس إلى تأييد مفاهيم هذا المصطلح فحسب؛ بل إلى تقنين مضامينه وإزالة كل العقبات أمام المرأة حتى تتمكن من العمل والمشاركة.

إن مصطلح «تمكين المرأة» ظهر للمرة الأولى في مؤتمر السكان والتنمية عام ١٩٩٤م ثم في مؤتمر بكين عام ١٩٩٥م، وتعود كل المفاهيم المتعلقة به إلى مضامين هذا المؤتمر، وما جاء بعده من مؤكدات لتلك المفاهيم، بحيث لا يمكن فصل المصطلح عن السياق الذي ورد فيه ضمن بنود هذه المؤتمرات. ولمحورية هذا المصطلح؛ فقد تكرر في وثيقة مؤتمر بكين عشر مرات: وجاء في مقدمة الوثيقة: «نكرّس أنفسنا دون تحفظ لمعالجة هذه القيود والعقبات، فنعزز بذلك سبل النهوض بأحوال المرأة وتمكينها في جميع أنحاء العالم، ونُقِرُّ بأن هذا يقتضي عملاً عاجلاً ينطلق من روح العزم والأمل والتعاون والتضامن يُؤدّى الآن ويستمر حتى القرن القادم»[١]،

(١) انظر: الفقرة السابعة من نص الوثيقة.

ومن ضمن بنود الوثيقة: «أن تمكين المرأة ومشاركتها الكاملة على قدم المساواة في جميع جوانب حياة المجتمع، بما في ذلك المشاركة في عملية صنع القرار وبلوغ مواقع السلطة؛ أمور أساسية لتحقيق المساواة والتنمية والسلم»[1]، وأيضاً: «أن الاعتراف الصريح بحق جميع النساء في التحكم في جميع الأمور المتعلقة بصحتهن وخاصة تلك المتصلة بخصوبتهن، وتأكيد هذا الحق مجدداً أمر أساسي لتمكين المرأة»[2]، لذلك فإن تمكين المرأة يشمل مفهوماً عاماً من حيث اعتبار المرأة قوة عاملة منتجة وداعمة للتنمية، كما يتضمن مفهوم «تمكين المرأة» قدرتها على التحكم في نفسها من خلال موضعها داخل المجتمع، وتحديد علاقاتها الاجتماعية وخصوصاً علاقتها بالرجل علاقة مساواة، إضافة إلى تحررها من السيطرة الذكورية ـ حسب المفهوم النسوي ـ كما يتضمن مفهوم التمكين قدرة المرأة على التحكم بخصوبتها من خلال قرارها فيما يتعلق بالإنجاب والعلاقات الجنسية.

ولعل من أبرز ما يتمحور عليه مصطلح «تمكين المرأة» هو التمكين السياسي وإزالة العقبات أمام المرأة لخوض التجربة السياسية، من خلال مشاركتها في المجالس البرلمانية

---

(١) الفقرة الثالثة عشرة من الوثيقة.
(٢) الفقرة السابعة عشرة من الوثيقة.

والوصول إلى المقاعد الوزارية، مما حدا بمؤتمر بكين للتوصية بتخصيص مقاعد خاصة بالمرأة في المجالس البرلمانية وهو ما يصطلح عليه بـ(الكوتا)، لذلك فإن تمكين المرأة لا يعني فقط تمكينها من العمل، بل يشمل مفهوماً واسعاً في ممارسة العمل وصنع القرار بعيداً عن أي قيود أو ضوابط أو محددات حتى لو كانت دينية، لذلك فإن الحركات النسوية كان من أولى اهتماماتها خروج المرأة للفضاء العام ومشاركتها للرجل مشاركة متساوية دون النظر إلى أي اعتبار.

إن التأكيد على تداول مصطلح «تمكين المرأة» في السياقات المتعددة الخاصة بالمرأة؛ يعني: بالدرجة الأولى أنه لتحقيق مفاهيم هذا المصطلح؛ لا بد أن يأتي في الدرجة الأولى تغيير مفاهيم المرأة تجاه نفسها وذلك بقدرتها على ممارسة حقها في الاختيار والمشاركة والعمل، وقدرتها على تحديد موقعها من الرجل، وقدرتها على اتخاذ القرارات التي تخص حياتها هذا جانب، إضافة إلى أن مصطلح «تمكين المرأة» يشير بالدلالة إلى وجوب تغيير مفاهيم الرجل تجاه المرأة من ناحية مشاركتها الاقتصادية والسياسية، وقدرتها على تولي المناصب القيادية العامة. كل هذه المفاهيم حاولت الحركات النسوية أن يحتويها مصطلح «تمكين المرأة» وذلك جمعاً لكثير من المفاهيم الخاصة بالمرأة فيما يتعلق بعلاقتها بالأسرة أو بالمجتمع.

وإذا كان «تمكين المرأة» كما سبق؛ فإنه لا يمكن الحديث عن مصطلح «تمكين المرأة» قبل الحديث عن مصطلح «تحرير المرأة»، حيث إن تحرير المرأة مقدمة أولية لتمكينها، وجميع الدلالات المتلبسة بمصطلح تمكين المرأة لا تقل إشكالية والتباساً عن دلالات تحرير المرأة، حيث إن لهذا المصطلح دلالات متعددة منها ما هو مجرد، ومنها ما يكتسبه المصطلح كنتيجة لتطبيقه في مرحلة معينة أو مكان معين، وهنا تظهر دلالاته بناء على تمظهرات هذا المصطلح كتفسيرٍ له، كما يظهر في الساحة من الممارسات التي تطبع المصطلح بدلالة معينة لا يستطيع الفِكاك منها، كما أن هناك دلالة لمصطلح «تحرير المرأة» في الغرب يحكي عن ما وقع للمرأة في المجتمعات الغربية مما أدى إلى سن مجموعة من التشريعات. إذن فنحن أمام عدة دلالات متشابكة سواء في مصطلح «تحرير المرأة» أو في مصطلح «تمكين المرأة» لكن من المهم التنبيه إليه أن هذه الدلالات لا يمكن فصلها عن السياق الفكري التي تشكلت فيه، وهو سيادة الفكر الليبرالي في موضوع المساواة والحرية، لذلك فإن المساواة والحرية التي تعتبر من «الوصف العميق» في مصطلح تحرير المرأة أو تمكينها؛ تتمركز في وضع السيادة لهذا المصطلح. حيث إن الحرية والمساوة حق من الحقوق التي يفرضها القانون بدون أية محددات مهما كانت، مع أن المتقرر أن الرفض المطلق

أو القبول المطلق لهذا المصطلح أو ذلك، أو التفصيل في ذلك أو بيان الأصول العامة للإسلام في الحرية والمساواة ليس هنا مجال بحثه، وإنما الحديث هنا عن الدلالة والمفاهيم وإشكالياتهما مما يؤثر في السياق الثقافي والاجتماعي من خلال شيوعيّة هذه المصطلحات النسوية.

أولاً: التنمية والتمكين والمنطلقات المادية:

إنه لا يمكن للدارس في موضوع الحقل الدلالي لمصطلح «تمكين المرأة» إلا أن يلاحظ ظهور ثنائية «المرأة والتنمية» في الدراسات النسوية بحيث انضم مصطلح «التنمية» وهو مصلح اقتصادي في الأصل لقي رواجاً في القرن العشرين، وتعود أهمية هذا المصطلح بدورانه في مجال دلالي مع مجموعة من المصطلحات الأخرى يرتبط كثير منها بمفاهيم الإنتاج، لكن هذا المصطلح «التنمية» انضم أخيراً إلى العائلة المصطلحية لمصطلح «تمكين المرأة» ضمن المصطلحات النسوية العاملة دلاليّاً في هذا المجال، من حيث ارتباطه بمجموعة من الدوال الثقافية، أما المصطلح من حيث هو دائر في المجال الدلالي الاقتصادي فإنه يعني: «السياسة التي تلجأ إليها الدول للتخلّص من التبعية الاقتصادية والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع

مستوى الدخل.. والتنمية بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة»[1]، ولدخول مصطلح التنمية في المصطلحات النسوية؛ فقد جاء في تقرير المؤتمر العالمي للأمم المتحدة: المساواة والتنمية والسلم في كوبنهاجن عام ١٩٨٠م: «ولا ينبغي النظر إلى تنمية المرأة باعتبارها مسألة من مسائل التنمية الاجتماعية فحسب؛ وإنما ينبغي النظر إليها باعتبارها عنصراً أساسيّاً في كل بعد من أبعاد التنمية. ولتحسين مركز المرأة ودورها في عملية التنمية ينبغي أن تكون هذه التنمية جزءاً لا يتجزأ من المشروع العالمي لإقامة نظام اقتصادي دولي جديد مبني على الإنصاف والمساواة في السيادة والترابط والمصلحة المشتركة والتعاون بين الدول كافة»[2].

إن الملاحظ في مفهوم التنمية في السياق النسوي غلبة المفهوم المادي من حيث قياس مستوى التنمية بالمؤشرات المادية فقط، من حيث دخول المرأة في سوق العمل واستخدام الموارد الاقتصادية المتاحة للجميع لزيادة الدخل القومي للدولة، وذلك بزيادة حجم التوظيف أو شغلها لأدوار

---

(١) انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية، علي محمد جمعة، ص١٩٠.

(٢) مقدمة التقرير، انظر: قسم الوثائق في كتاب: قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية، فؤاد العبد الكريم ٢/ ١١٦٧.

معينة بشكل مباشر وبشكل متساوٍ مع الرجل، وغلبة المفهوم المادي في مصطلح «التنمية» في الدراسات النسوية متأثر إلى حد كبير بالمنزع المادي الماركسي، ولذلك عندما يأتي الحديث عن عمل المرأة يُؤكَد في نفس السياق على المنزع المادي، وأن المرأة قوة عاملة يجب استغلالها وتوظيفها لزيادة الدخل القومي للدولة، ولذلك فإن الفكر الغربي ينطلق من عموم الفكر الماركسي في موضوع العمل، وهو الذي ينص على أن العمل هو جهد يقوم به الإنسان لتحصيل أجر، وهذا الأجر راجع حسب العرض والطلب، وإلى أهمية العمل نفسه وأهمية المنتج، لذلك فعلى هذا المفهوم المادي؛ فإن العمل الذي لا يتقاضى فيه الإنسان أجراً ماديّاً فلا يدخل ضمن قاموس العمل المؤدي إلى التنمية، فمثلاً عمل المرأة داخل أسرتها وتربيتها لأطفالها لا يسمى عملاً فهو عمل يصعب قياسه من ناحية مادية، وبما أن هذا العمل الذي هو تربية الأطفال التي تختص بها المرأة متأصل في جوهر الأنوثة وفي النواة الأصلية للمرأة؛ فإن مؤتمر بكين عام ١٩٩٥م حاول الالتفاف على هذه الغريزة الفطرية، وسمى هذا النوع من عمل المرأة في بيتها بـ«العمل غير المربح» اعترافاً بوجود العمل، وإخراجاً لهذا العمل من مفهوم التنمية المطلوبة.

وامتداداً لهذا المفهوم المادي لمصطلح «عمل المرأة» في الدراسات العربية تأثراً بالمفهوم الغربي للمصطلح نشأ ما

يُصطلح عليه بـ«بطالة المرأة» والمقصود بهذا المصطلح أن القوة العاملة في المرأة معطلة، وهذا المفهوم يتداول بكثرة تحت هذا المصطلح، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا المصطلح بالذات مصطلح غربي بالأساس، من حيث عدم اعتباره لعمل المرأة داخل بيتها ضمن قاموس العمل، حيث لا تتقاضى أجراً مقابل ما تقوم به، هذا جانب؛ والجانب الآخر في وجه التضليل في هذا المصطلح؛ أن المرأة في الإسلام لا تقوم بعمل مجاني في الحقيقة داخل أسرتها، وإنما ما تقوم به مكفول بالنفقة عليها، لذلك فالمرأة غير مطالبة بالعمل خارج المنزل في الأصل، والإسلام لم يحرم عمل المرأة بشرط أن يكون العمل ضمن المحددات الشرعية، ويجب على وليها سواء كان الزوج أو غيره النفقة عليها، ولذلك فالحديث عن بطالة المرأة وأن عدم توظيف المرأة؛ معناه تعطيل نصف المجتمع عن العمل، وأن هذا خسارة كبيرة على الإنتاج المحلي؛ حديث مضلل تختلط فيه المفاهيم الغربية بشكل كبير، وتحتاج مفاهيمه إلى مساءلة كبيرة. ولأجل هذا التضليل المفاهيمي؛ فإن تداول مفهوم التنمية في سياق الدراسات العربية تخلَّله تسرب المفاهيم المادية، لما يتعلق بعمل المرأة كما هو في السياق الغربي، ولأجل تبيئة هذا المفهوم وهو المفهوم المادي لعمل المرأة استفراداً لهذه الدلالة بمضمون هذا المصطلح؛ تم تمرير هذه

الدلالة تحت غطاء إسلامي، وباستخدام صور من التاريخ الإسلامي كما يحصل في استخدام اسم زوج النبي ﷺ خديجة بنت خويلد بصفتها «سيدة أعمال» وتم تمرير مفاهيم العمل المادي المجرد من المحددات الدينية والقيميّة ببعض الملتقيات النسوية تحت اسم خديجة بنت خويلد بما لا ترضاها خديجة رضي الله عنها.

ثانياً: التمكين والمنطلق الليبرالي:

إن الدلالة المادية حاضرة بقوة فيما يتعلق بعمل المرأة، وأن التنمية لا تتحقق إلا بتوظيف كل قوى المجتمع بما فيهم المرأة، ويعتبر هذا مدخلاً مهماً من مداخل دلالات «تمكين المرأة»، ولكنه ليس المدخل الوحيد، وقد يكون المدخل الليبرالي لا يقل أهمية عن المدخل المادي في التأكيد على مفاهيم «تمكين المرأة»، حيث إن الاتجاهات النسوية ذات المنزع الليبرالي تؤكد على أهمية التنمية في «تمكين المرأة» وأن التأكيد على حرية المرأة في العمل وتحررها من السلطات الأبوية مطلب أساسي للتنمية، حيث يتداول بعض النسويات دلالات مصطلح الأبوية بشكل يوهم بأن السلطة الأبوية كما هي في المفهوم البطريركي والمزعوم وجوده في الحضارات القديمة موجود بالفعل في الحياة الاجتماعية المعاصرة، وهذا التنزيل يفتقر للأدوات المنهجية العلمية،

وإن كان شيئاً موجوداً فهو صورة مضخمة لدور الرجل يفعلها بصورة فطرية بصفته الحافظ الأول للأسرة، وهذا ليس بالضرورة أن يكون عن قهر واستبداد يحول دون عمل المرأة، ومطلب التحرر هذا منطلق من أساس ليبرالي محض، وهو أسبقية الفرد على الجماعة/الأسرة، ولذلك فكل الخطابات النسوية ذات المنزع الليبرالي فيما يتعلق بعمل المرأة تتعاطى مع المرأة بصفتها وحدة اجتماعية مستقلة عن الأسرة، ولذلك كان هناك حاجة من قبلها إلى توليد مصطلح «تأنيث الفقر» والتي تدور دلالاته أن السلطة الأبوية جعلت من الرجل هو صاحب العمل مدفوع الأجر مقابل عمل المرأة غير مدفوع الأجر، وهذا أدى إلى تركيز الفقر في النساء مقابل تجمع الثروة عند الرجال، والعمل على «تمكين المرأة» يهدف إلى سن القوانين والإجراءات لتقنين عمل المرأة ومساواتها بالرجل بدون تفريق في نوعية الأعمال حتى لو كانت جندية في جبهات القتال، وهذا يحقق الاكتفاء الاقتصادي للمرأة. والملاحظ أن الهدف الأول هو الاكتفاء الاقتصادي للمرأة بصفتها الفردية لا بصفتها جزءاً من الخلية الأسرية، ومقياس نجاحها هو في عملها وليس نجاحها داخل أسرتها، وهذا تأكيد على المبدأ الليبرالي بأسبقية الفرد على الأسرة والمجتمع.

وعندما نتناول المكونات المفاهيمية لمصطلح «عمل

المرأة» فإن النصوص الشرعية بصفتها مكوِّنة للمفهوم الديني لعمل المرأة؛ فإنه لم يأتِ في النصوص الشرعية الحديث عن عمل المرأة بوصفه واجباً أو ممنوعاً، وإن كان النص الديني جعل الأصل هو العمل داخل المنزل، وما يترتب على ذلك من تربية وإعداد للأجيال القادمة، وإن كان جاء في النصوص حديث عن مواطن عملت فيها المرأة كعاملة في المسجد أو ممرضة في الحروب وغيرها وإن كانت قليلة، لكن لم تأتِ النصوص الشرعية بنوع من الأعمال المشروعة للمرأة أو الممنوعة منها إلا ما ورد النهي عنه كامتهان البغاء كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾ [النور: ٣٣] وكل ما جاء في الشريعة هو القواعد العامة كالبعد عن مواطن الفتنة، ومجانبة الرجال وغيرها مما تواردت النصوص على ضبطه.

أما المكّون الاجتماعي لمفهوم «عمل المرأة» فإن المصطلح ارتبط ببعض الأعمال كالطهي والحياكة والحضانة، ولأجل تغير المجتمعات بناء على المؤثرات المتعددة، وبناء على نظرة المجتمع للمرأة بصفتها قوة عاملة فقد توسع مجال المرأة ليغطّي قطاعات واسعة قد تنافي طبيعة المرأة، حيث دخلت المرأة خطوط الإنتاج في المصانع، وربما دخلت ميادين الحرب مع الرجل، وغيرها من المجالات التي قد تتنافر مع طبيعة المرأة، وهذه المجالات في توسع وازدياد ما دام أن المجتمع هو الذي يُشكّل مفهوم عمل المرأة دون أي

مساءلة، وبناء على المنزع المادي الذي يفرضه المجتمع؛ فقد تُستغل المرأة بصفتها جسداً أو بصفتها صوتاً للدعاية والإعلان دون مراعاة للجانب القيمي في هذه المهنة.

وعندما نأتي إلى الصور التوفيقية في تشكّل مفهوم عمل المرأة في الخطاب المعاصر أو المتداول محليّاً فإنه يتم الحديث عن استغلال المكّون الديني لعمل المرأة، وأن الأصل في عملها الإباحة، ولوجود صور من عمل المرأة في النصوص الإسلامية كمداوية للجرحى مثلاً؛ يمكن تمرير كثير من المفاهيم المؤدلجة والمخالفة للنصوص الشرعية كتسويق فتاة تعمل ممرضة تداوي الرجال بدون حاجة أو ضرورة، أو طبيبة تعمل جنباً إلى جنب مع الرجال بخلوة، أو تسويق فتاة تعمل متطوعة في أحد أنشطة الجمعيات الخيرية بصورة مخالفة للمفهوم الذي كوّنته النصوص الشرعية.

لذلك فإن المفاهيم التي تُشارك في تشكيل مفاهيم «عمل المرأة» ليست بالضرورة أن تتمتع كلها بالشرعية في صياغة المفهوم، بل قد تكون بعض المفاهيم ولدت عن طريق علاقة غير شرعية بين أيديولوجية الأنا وفلسفة الآخر، فعند استقراء الخطاب المتداول محليّاً ـ على سبيل المثال ـ فإن مفهوم المرأة التي نحن بصدد الحديث عن عملها؛ هي المرأة العاملة خارج المنزل، أو المرأة التي حققت الشهادات العالمية، أو المرأة المشاركة للرجل في العمل، هذه صورة

تشكّلت من خلال نظرة فردانيّة عن المرأة، والملاحظ أن الذي ساعد في تشكيل هذا المفهوم عن المرأة هو مَنْزع مادي بحت، والذي يتمحور في أن المرأة قوة مادية عاملة لا بد أن تقوم بنصيبها في دفع عجلة التنمية، وفي هذا السياق وهذه النظرة المادية يتم الحديث أن «نصف المجتمع معطل!» ـ لو عارضنا عمل المرأة ـ ويأتي الحديث في هذا السياق أيضاً عن عمليات حسابية، ماذا ستوفر المرأة من تحقيق تنموي إذا فتح لها مجال العمل المطلق.

وبسبب تمرير هذه الدلالة المادية أيضاً؛ تم استبعاد أي مفهوم للمرأة بصفتها نسيج الأسرة أو ربة المنزل أو أم للأطفال، أو المربية الأولى، ويتم أيضاً استبعاد كثير من المفاهيم الأخلاقية في هذا السياق، ولذا لا يستغرب أن تعمل المرأة في أماكن لا تناسبها، كمسوقة لمنتج في شارع مثلاً، ما دام يدفع هذا العمل عجلة التنمية ويستفيد من القوى العاملة، والملاحظ هنا تأثير النزعة الفردانية على حساب الجماعية التي تقوم بدورها المرأة، بصفتها نسيجاً داخل الأسرة، وهذا يؤكد على أهمية إدراك المَنَازع المتعددة التي تشارك في تشكيل مفاهيم «عمل المرأة» التي تتداول محليّاً أو عالميّاً، وأن انتشار هذه الصيغ لا يعني عدم مساءلتها، وأيضاً أهمية المشاركة في إعادة تشكيلها وفق منظور إسلامي.

ثالثاً: تمكين المرأة وسؤال المصطلح:

إذا لم تتحقق التنمية إلا بتمكين المرأة وفتح جميع المجالات أمامها حتى تحقق أكبر دخل ممكن مما يحفظ لها مستوى من الرفاهية ـ حسب الخطاب العلماني ـ فإن السؤال مطروح وبقوة عن الفحوى المفاهيمية التي ترتبط بمصطلح «التمكين» ولماذا التمكين بالذات وليس شيئاً غيره. إنه لا يمكن فصل مفاهيم مصطلح «تمكين المرأة» عن السياق الغربي بمكوناته الفلسفية بما فيها المنزع الليبرالي، وأيضاً تاريخ اضطهاد المرأة في الغرب، لا يمكن فصل ذلك عن مكونات مفاهيم مصطلح «تمكين المرأة»، وهل يدل المصطلح بمفاهيمه الأصلية على توظيف المرأة وإعطائها حقوقها متساوية مع الرجل؛ أم أن المصطلح بدلالاته الأصلية يخبر بغير ذلك.

إن مصطلح التمكين (empowerment) في السياق الغربي لا يُعنى فقط بعمل المرأة أو توظيفها أو تذليل العقبات التي تقف بطريقها لتحقيق مساواتها بالرجل، بل إن هناك إشكالية في الترجمة، وتوضح ذلك كامِليا حلمي بقولها: «يترجم مصطلح Women Empowerment، إلى «تمكين المرأة»، وهي ترجمة خاطئة، تؤدى إلى تغيير المعنى والمضمون، وتوجيه الفهم باتجاه مختلف تماماً. فكلمة «التمكين» هي كلمة قرآنية تتلقاها العقلية العربية والإسلامية

بمفهوم إيجابي ألا وهو: تمكين المرأة من حقوقها التي منحتها إياها الشريعة الإسلامية، ولا بأس في ذلك. في حين أن المرادف لكلمة «تمكين» في اللغة الإنجليزية هو كلمة Enabling، وليس Empowering، أما الترجمة الصحيحة لمصطلح Women Empowerment، فهي: «استقواء المرأة» فكلمة Power تعني قوة، وكلمة Empowering تعني تقوية، وكلمة Empowerment تعني استقواء، و«استقواء المرأة Women Empowerment»؛ يعني: تقوية المرأة لتتغلب على الرجل في الصراع الذي يحكم العلاقة بينهما وفقاً للثقافة الغربية التي أفرزت ذلك المصطلح، ويتماشى ذلك التفسير مع الحركة النسوية الراديكالية التي تبنت مبدأ الصراع بين الجنسين انطلاقاً من دعوى أن العداء والصراع هما أصل العلاقة بينهما،.. وسعت إلى عالم تتمحور فيه الأُنثى حول ذاتها، مستقلة استقلالاً كاملاً عن عالم الرجال»[1].

إن الدلالة المحورية في مصطلح «تمكين المرأة» هو القوة المتمددة والقسرية، ولذلك فالمفهوم الغربي يتمركز حول مفهوم القوة والصراع بين المرأة والرجل، وكأنهما وحدتان منفصلتان وليسا نسيجاً لأسرة واحدة نظراً لمنطلق

---

(١) ورقة مقدمة في ورشة عمل دور المرأة في العمل الخيري والتطوعي الكويت ١٥ ـ ١٨ سبتمبر ٢٠١٢م بعنوان: مفهوم مصطلح تمكين المرأة (Women Empowerment) في منشئه.

الفردية الغربية، وربما تكون النسوية الراديكالية قد دفعت بمصطلح تمكين المرأة إلى مراحل متقدمة، من حيث إن النسوية الراديكالية تقوم على تقوية الصراع بين المرأة والرجل، وتعزيز الثورة على النظم الاجتماعية السائدة بصفتها السبيل الوحيد لانتزاع حقوق المرأة[1] الذي يولّد بدوره نوعاً من المواجهة ليس على مستوى الأسرة فحسب بل على مستوى المجتمع، لذلك ففي سياق موضوع «تمكين المرأة» يشحن السياق بحمولة غير عادية من المعاني غير المحايدة، حتى إن مصطلحات مثل «النضال» و«الصراع» و«الهيمنة الذكورية» وغيرها أصبحت مترابطة دلاليّاً مع مفاهيم «تمكين المرأة» وأخذت بُعد الصراع الساخن بين الرجل والمرأة، وكأن الأسرة التي من المفترض أن تكون في حالة التحام أصبحت في حالة انشطار بين قطبيها، وذلك بالسعي إلى تغيير مفاهيم دينية أو إعادة قراءتها بناء على أن المفاهيم السائدة مفاهيم تعيق «تمكين المرأة» بمعناه الشامل.

---

(١) انظر: بشكل أكثر تفصيلاً عن النسوية الراديكالية: النسوية وما بعد النسوية، سارة جامبل، المعجم النقدي، ص٤٥٨.

الوقفة الأخيرة

بعد هذه الجولة السريعة في هذه الدراسة المبسّطة حول إشكالية المصطلح النسوي؛ فإن المصطلح النسوي ـ كما سبق ـ يكتسب أهميته الكبيرة من كونه متعلقاً بقضية مجتمعية قد تكون من أهم القضايا الاجتماعية وهي قضية المرأة التي لا تمثل نصف المجتمع فحسب؛ بل يترتب عليها البُنية الاجتماعية للمجتمع ككل، والتي اتخذها كثير من الأطراف المتنازعة على اختلاف توجهاتها ميداناً للصراع.

ولكن في ظل هذه الهيمنة المصطلحية وفق المرجعية الغربية التي تغذيها وسائل الإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي بوسائطه المتعددة؛ ما الذي يمكن أن يقوم به الفكر الإسلامي في مواجهة هذا السيل المتدفق من الدلالات التي لم تكتف باختراق المصطلحات المحايدة؛ بل اخترقت حتى المصطلحات الشرعية كمصطلح «الحجاب» أو «القوامة» على سبيل المثال. إنه لا

يمكن مقاومة ذلك إلا بمزيد من الإنتاج العلمي للدلالات النسوية بشكل مكثف، والقيام بعمليات مواجهة ثقافية تستخدم فيها كافة الوسائل المشروعة والمتاحة بدءاً من الحرف وانتهاء بالصورة، عبر عدد من الأقنية المتاحة، إضافة إلى محاولة الكشف عن ألاعيب المصطلحات النسوية التي تحاول الهيمنة بدلالتها السالبة على كثير من المصطلحات النسوية والمصطلحات الشرعية الخاصة بالمرأة على وجه الخصوص.

إن مما يضيف أكثر في مكافحة المفاهيم المتسربة من حقل التداول الغربي للمصطلحات النسوية؛ هو محاولة إشاعة الدلالات الشرعية التي تفيض بها النصوص الشرعية من القرآن وصحيح السُّنَّة، ومحاولة إيضاحها والاستدلال لثباتها ودورانها مع الإنسان بما هو إنسان ثابت في طبائعه وغرائزه، ولذلك جاءت هذه الشريعة ثابتة مع هذا الثبوت في الجانب الإنساني، مع محاولة الكشف عن المرجعية الغربية للمصطلحات النسوية بوجهها المادي والفلسفي التي تحاول الانفراد بتفسير المفاهيم النسوية وفق منطلقاتها المادية الصِّرفة، مُستبعدة أي نواحي قيمية أو أخلاقية فضلاً عن المكونات الدينية. إننا إذا فعلنا ذلك ربما نتقدم خطوات إلى الإمام وربما نحقق مكاسب على مستوى شيوع الدلالات والمفاهيم الشرعية التي تعاني عزلة في مفاهيمها، وقد نتصدر المشهد الثقافي في يوم من الأيام بعد أن تتضافر الجهود وتتحد الإرادات.

فهرس المراجع

أ ـ الكتب:

- **الإخبار عن المرأة في القرآن والسُّنَّة**، إلفة يوسف، دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسات جندرية**، آمال قرامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، أبو نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار الشروق، بيروت الطبعة السابعة، ١٩٩٦م.
- **أرسطو والمرأة**، إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر.
- **الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي**، محمد الشرفي، دار بترا، دمشق، ٢٠٠٨م.
- **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.

- **إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م.
- **إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد**، يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- **امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة خطاب اللامساواة في المدونة الفقهية**، ريتا فرج، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- **بنيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث**، رجاء بن سلامة، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- **البيان والتبيين**، أبو عثمان الجاحظ، تحقيق، عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٩٨م.
- **تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، غُنار سكيربك، نلز غيلجي، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- **تأويل الثقافات**، كيلوفورد غيرتز، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
- **تحرير المرأة**، قاسم أمين، مكتبة الآداب، القاهرة.
- **التحليل الدلالي إجراءاته ومناهجه**، كريم زكي حسام الدين، كتب عربية.
- **التعريفات**، علي بن محمد الجرجاني، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.

- **تفسير ابن كثير**، إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م.
- **تفسير المنار**، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.
- **تقسيم العمل الاجتماعي**، دوركهايم، ترجمة: حافظ الجمالي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٢م.
- **تهافت التهافت**، ابن رشد، تقديم وضبط وتعليق: محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد بن الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- **تواطؤ الأضداد والآلهة الجدد وخراب العالم**، علي حرب، الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٨م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.
- **الجنس الآخر**، سيمون دو بفوار، ترجمة: رحاب عكاوي وجوزيف كالوستيان، دار الحرف العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- **الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث**، محمد علي الزركان، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٨م.
- **الحداثة وما بعد الحداثة**، عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي: دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، عباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

- **خمسون مفكراً أساسيّاً معاصراً من البنيوية إلى ما بعد الحداثة**، جون ليتشه، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
- **دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- **السفور والحجاب**، نظيرة زين الدين، مراجعة وتقديم: بثينة شعبان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.
- **السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، عبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- **سنن ابن ماجه**، ابن ماجه أبو عبد الله محمد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- **سنن النسائي**، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- **السياق والنص استقصاء دور السياق في تحقيق التماسك النصي**، فطومة لحمادي مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر، عدد يناير ٢٠٠٨م.
- **سيكولوجية الجماهير**، غوستاف لو بون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣م.

- **شرح النووي على صحيح مسلم**، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
- **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧م.
- **صحيح البخاري**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- **صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **علم الاجتماع الديني**، زيدان عبد الباقي، مكتبة غريب، القاهرة.
- **علم الاجتماع**، أنتوني غِدِنز، ترجمة: فايز الصُيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الرابعة.
- **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
- **فقه الفلسفة**، طه عبد الرحمٰن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
- **الفلسفة والنسوية**، مجموعة باحثين، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
- **الفهرست**، لابن النديم، اعتنى به: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.
- **في الخطاب والمصطلح الصهيوني دراسة نظرية تطبيقية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

- **القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة**، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب أنموذجاً**، ملاك الجهني، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.
- **قضايا المرأة في المؤتمرات الدولية**، فؤاد العبد الكريم، مركز باحثات، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، اميل دور كهايم، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمد البدوي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية.
- **الكتاب المقدس**، دار الكتاب المقدس، مصر، الإصدار الرابع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.
- **لسان العرب**، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- **المجموع شرح المهذب**، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
- **مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوية**، حفناوي بعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **المرأة العربية من العنف والتميز إلى المشاركة السياسية**، مجموعة باحثين، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، فريد الأنصاري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.
- **المصطلحات الدينية في شمس العلوم دراسة دلالية**، محمد الأكسر، رسالة ماجستير في جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٥م، (غير مطبوعة).

- **مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين**، الشاهد بوشيخي، دار القلم، ١٩٩٣م.
- **معجم ألفاظ الزينة وأدواتها في تنمية العربية**، صفية عويض الجلسي، رسالة ماجستير في كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى ٢٠٠٠م، (غير مطبوعة).
- **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م.
- **معجم المرأة**، عيسى برهومة، وزارة الثقافة، الأردن، ٢٠١٠م،
- **معجم المصطلحات الاقتصادية والإسلامية**، علي محمد جمعة، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- **معجم مصطلحات علم الاجتماع**، جيل فيريول، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **معجم مقاييس اللغة**، أحمد بن فارس تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،١٩٧٩م.
- **المعنى في علم المصطلحات**، مجموعة باحثين، إشراف: هنري بيجوان وفليب تواررون، ترجمة: ريتا خاطر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ماكس فيبر، ترجمة: صالح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، دنيس كوش، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- **مقدمة في علم المصطلح**، علي القاسمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

- **الموافقات في أصول الشريعة**، أبو إسحاق الشاطبي، اعتناء: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.
- **موسوعة السياسة**، عبد الوهاب الكيلاني وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- **موسوعة الفلسفة**، عبد الرحمٰن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- **موسوعة لالاند الفلسفية**، أندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت وباريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- **النحو والدلالة مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي**، محمد حماسة عبد اللطيف، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- **النسوية وما بعد النسوية ـ مع معجم نقدي ـ**، مجموعة مؤلفين، تحرير: سارة جامبل، ترجمة: أحمد الشامي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- **نظرية الحقول الدلالية**، عمار شلواي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد الثاني، يونيو، ٢٠٠٢م.
- **نظرية الحقول الدلالية دراسة تطبيقية في المخصص**، لابن سيده، هيفاء عبد الحميد كلنتن، رسالة دكتوراه جامعة أم القرى، ٢٠٠١م، (غير مطبوعة).
- **نقد الاقتصاد السياسي**، كارل ماركس، ترجمة: راشد البرواي، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٦٩م.
- **النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

- **الهوية نسوانية المستقبل**، إبراهيم شحبي، طوى للثقافة والنشر، لندن، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- **الوحي والقرآن والنبوة**، هشام جعيط، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

ب ـ ورش العمل:

- **القوامة نحو رؤية اجتهادية**، المركز القومي للسكان البرنامج القومي لتمكين الأسرة ومناهضة ختان الإناث، القاهرة، القاهرة: ١٦/ ٢/ ٢٠١٣م.
- **دور المرأة في العمل الخيري والتطوعي**، الكويت ١٥ ـ ١٨ سبتمبر ٢٠١٢م.

ج ـ الصحف والمجلات:

- **صحيفة الأهرام المصرية**، بتاريخ ٧/ ٧/ ٢٠٠٦م.
- **صحيفة السفير اللبنانية**، بتاريخ ٣٠/ ٤/ ٢٠١٥م.
- **صحيفة المصري اليوم**، بتاريخ ١٩/ ٤/ ٢٠١٥م.
- **صحيفة الوطن المصرية**، بتاريخ ١٤/ ٤/ ٢٠١٥م.
- **صحيفة الوطن المصرية**، بتاريخ ١٥/ ٤/ ٢٠١٥م.
- **صحيفة تونس نيوز**، بتاريخ ٥/ ١٠/ ٢٠٠٦م.
- **مجلة الفكر العربي**، عدد ٨٤، بتاريخ ١٩٩٦م.

إشكالية المصطلح النسوي

للمصطلحات دورٌ مركزي في نقل المفاهيم وبثها، وأحد الإشكاليات المرافقة لجملة من المصطلحات ما يقع فيها أحياناً من تحيزات ثقافية تمهد لقبول مفهوم معين بغير وعي من المتلقي، وهذا ما يستدعي نوعاً من الحساسية عند التفاعل معها، ويدفع إلى مزيد من التدقيق والتفكيك لكثير من البنى الاصطلاحية، خصوصاً تلك الوافدة من بيئات ثقافية مباينة، والمحمَّلة بكم كبير من المفاهيم المباينة للبيئة المستقبلة، وهذا البحث يسعى لتسليط الضوء على واحد من أكثر الفضاءات الفكرية تداولاً للمصطلحات المجملة والملغَّمة والمشكلة، وهو الفضاء النسوي، وليضع ثلاثةً من مصطلحاته المركزية على طاولة التشريح.

مركز تكوين





www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter

٢٠ ريال

6 $